MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. I

1972

BUCUREȘTI

MIHAI RALEA

SCRIERI

EXPLICAREA OMULUI

Ediție îngrijită și prefață
de
N. Tertulian



EDITURA MINERVA

MIHAI RALEA — GÎNDITORUL

Metoda de analiză utilizată de Mihai Ralea în studiul diverselor fenomene spirituale sau procese sociale nu poate fi disociată de conținutul gîndirii sale. Structura eseistică a gîndirii lui Ralea oferă un spectacol ideologic original : fenomenul supus analizei este sondat dintr-o multiplicitate vertiginoasă de perspective, în care sociologia materialismului istoric, ca și sociologia durkheimistă, considerații de psihologie socială, alături de observații din cîmpul patologiei mentale, analize cu o bază riguros pozitivă, alături de speculații și analogii fulgurante de tipul celor practicate de faimoasa *Geisteswissenschaft* diltheyană, sînt puse deopotrivă la contribuție. O asemenea variație a unghiurilor de vedere trădează un spirit de o mare elasticitate intelectuală, tendința către un anti-dogmatism structural, dar implică pînă la un punct și un anume pluralism ideologic. În eseul intitulat ***Misticism,*** fenomenul recrudescenței misticismului în atmosfera intelectuală de după primul război mondial este investigat după o asemenea formulă tipic eseistică. Critica misticismului utilizează argumente de psihologie socială (snobismul unei categorii a intelectualității), de natură psiho-patologică (detracarea nervoasă, care implică abandonarea funcțiilor superioare ale conștiinței și revenirea la cele primare : inconștient, intuiție, presimțire), de natură sociologică și social-politică (alianța tipică între politica de dreapta și recrudescența misticismului). Articolul dedicat lui Sadoveanu introduce în explicarea operei elemente de psihologie etnică și regională, considerații de sociologie a societății românești, cu elemente de sociologie comparată (destinul diferit al aristocrației engleze și al celei românești, cu aplicații la *Venea o moară pe Siret*), stabilind în

cele din urmă legături directe între specificul istoriei sociale românești și structura operei sadoveniene.

Opera lui Marcel Proust este analizată prin prisma bergsonismului și a psihologiei derivată din această filozofie; în continuare, autorul introduce o serie de idei asupra snobismului și subtilității ca atribute ale personalității și operei proustiene, conjugîndu-le cu originea etnică a scriitorului. Observațiile sînt introduse prin juxtapunere, în raporturi de coordonare, și nu de subordonare. Subtilitatea ca trăsătură a judaismului este argumentată prin judecata lui Renan asupra lui Averroes — pentru ca printr-o tranziție rapidă să se propună drept ilustrații ale ideei de mai sus pretinsa opoziție între „dialectica artificioasă" a lui Spinoza și argumentația realistă a lui Descartes sau între dialectica scăpărătoare și „turmentată pînă la neurastenie" a unui Bergson sau Simmel în contrast cu stilul bonom al unui Hegel sau Spencer. Totul pentru a explica „subtilitatea" lui Proust prin elementele de psihologie etnică, specifice originii sale.

„Eseismul" ca o trăsătură particulară a gîndirii lui Ralea cere însă o analiză specială, posibilă numai după stabilirea ideilor directoare ale scrisului său.

I

Reprezentarea asupra mecanismului vieții sociale are o influență decisivă asupra tuturor compartimentelor gîndirii. Ideologia lui Mihai Ralea era animată de spiritul unui radicalism „de stînga" burghezo-democratic. Leit-motivele scrierilor sale cu caracter sociologic și politic sînt ideea individualismului (garantarea libertăților individuale) și ideea solidarismului social (prioritatea societății asupra individului). „Crezul democratic e însăși morala timpului nostru — scria Ralea în articolul său din 1926 *Pentru democrație*. Cînd se va schimba aceasta, fața lumii însăși va lua altă fizionomie. Diferența va fi formidabilă, ca de la lumea romană la cea creștină. Vom mai trăi încă multă vreme sub steaua legii kantiene, care e și aceea a democrației și care ne învață să considerăm pe celălalt drept scop și nu drept mijloc, pentru care s-au făcut atîtea revoluții în secolul trecut și fără de care însuși traiul în grup nu e posibil." (Vol. *Atitudini*, 1931, p. 47.) Seducția exercitată asupra gîndirii lui Mihai Ralea de sociologia lui Emile Durkheim apare ca o realitate evidentă. Postulatul fundamental al

durkheimismului îl forma ideea că societatea constituie o realitate sui-generis în raport cu diversele conștiințe individuale, o realitate autonomă, anterioară și superioară indivizilor care o compun. Durkheim preconiza studiul obiectiv, „naturalist", etnografic, al evoluției diverselor tipuri de organizare socială și al instituțiilor sociale reprezentative. Ralea a arătat totdeauna o puternică simpatie pentru „obiectivismul" sociologic al lui Durkheim, pentru aspirațiile sociologului francez către un studiu pozitiv, empiric, anti-speculativ și anti-metafizic, al succesiunii diverselor tipuri de organizare socială, dar mai ales pentru anti-subiectivismul și anti-voluntarismul programatic al sociologiei durkheimiste. Durkheim a subliniat într-adevăr cu insistență că întreaga sa concepție pornește de la ideea de „a considera faptele sociale ca pe niște lucruri a căror natură, oricît ar fi ea de suplă și maleabilă, nu poate fi schimbată după voință" (Ralea și Petre Andrei au încercat să vadă aci un punct de interferență al durkheimismului cu marxismul). În reprezentarea șefului școlii sociologice franceze factorul de coeziune al unei formațiuni sociale îl formează însă nu structura ei materială, nu baza ei economică (aceasta ar fi un simplu „substrat", după cum creierul ar fi „substratul" unor procese psihice superioare) — ci un țesut de idei și sentimente comune, un sistem de „reprezentări colective". Simptomul caracteristic al închegării unui grup social l-ar constitui o stare de „omogenitate morală", existența unor „credințe colective", suprapuse diverselor conștiințe individuale și exercitînd asupra acestora o activitate coercitivă. În prefața la culegerea din Durkheim *Sociologie et philosophie*, C. Bouglé sublinia apăsat cît de departe era Durkheim de orice „materialism" sau „utilitarism". El arăta că pentru Durkheim societatea este „înainte de toate un ansamblu de idei", că oamenii ar fi legați înainte de toate „prin conștiințele lor", că întrucît „credințele colective sînt nodul vital al oricărei societăți", obiectul specific al sociologiei l-ar constitui stările psihice colective și „studiul opiniei publice". Prin acest postulat fundamental, sociologia durkheimistă se integrează acelei tendințe generale a sociologiei moderne pe care critica marxistă a definit-o ca tentativa de autonomizare a fenomenelor sociale în raport cu reala lor bază economică: „*Die Entökonomisierung der Soziologie*" (dezeconomizarea sociologiei) urmărea constituirea unei sociologii autonome, expurgate de ideea determinismului economic și avînd drept obiect „fenomenele sociale" în stare pură. Adeziunea lui Mihai Ralea

la ideile directoare ale sociologiei lui Durkheim se explică prin faptul să obiectivul central al activității sale îl forma nu analiza critică a raporturilor economice care guvernau viața socială modernă (ceea ce ar fi implicat îmbrățișarea consecventă a marxismului și a metodei materialismului istoric), ci lupta pe tărîmul suprastructurii politice și morale împotriva diverselor forme de mutilare și alienare a democrației moderne, pentru apărarea valorilor libertății și demnității persoanei umane, pentru trecerea de la vechea democrație formală către o autentică democrație socială.

Lupta ideologică în spiritul unui radicalism burghezo-democratic „de stînga", pentru obiectivele desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice în România, caracterizează întreaga activitate a grupului poporanist al *Vieții românești*, de la C. Stere la Ibrăileanu și Ralea. În scrisul lui Mihai Ralea, ideea că progresul societății omenești ar consta în afirmarea tot mai liberă a drepturilor individualității umane, în evoluția de la conformismul gregar al societăților primitive la afirmarea progresivă a variabilității și a diferențierilor între indivizi — apare susținută adeseori cu argumente durkheimiste. Pentru Durkheim evoluția socială s-ar caracteriza prin trecerea de la „solidaritatea mecanică" a clanurilor primitive la „solidaritatea organică" a societăților dezvoltate, unde diviziunea socială a muncii ar crea un tip nou de solidaritate între indivizi, bazat pe deosebirile tot mai accentuate între ei în procesul activității sociale (v. lucrarea *La division du travail social*). Cu argumente sociologice de acest gen apăra Ralea ideea caracterului necesar din punct de vedere social-istoric al respectării drepturilor și libertăților individuale: „Căci e un adevăr banal în sociologie — scria el în răspunsul către un doctrinar al gîndirismului — faptul că dacă în societățile primitive solidaritatea iese din asemănare, în cele civilizate și evoluate, solidaritatea iese din deosebirile create din diviziunea muncii sociale, din faptul că fiecare individ fiind specializat numai în ceva depinde strict de celălalt care-l completează cu specialitatea lui" (*Viața românească*, 1929, nr. 4, p. 119). În același spirit era definită baza socială a democrației moderne în amplul studiu *Democrație și creație* (1926): „Cu creșterea volumului, a densității (prin apariția orașelor), a mobilității (prin activarea transporturilor), a eterogenității (prin imixtiunea străinilor), individul se degajă încet-încet ca o valoare autonomă din confuziunea mediului. Difuzarea culturii în masele largi a ajutat mult la aceasta. Societatea medievală a secolului al VIII-lea ori al IX-lea, din punct de vedere a structurii, era identică cu orice trib primitiv. Patru sau cinci secole de transformări în genul celor indicate mai sus au adus apariția conștiinței individuale... Suveranitatea și libertatea absolută a individului, iată morala democratică supremă."

Ralea sublinia în același timp cu tărie că garantarea libertăților individuale, departe de a fi echivalentă cu cultul eu-lui și cu hipertrofia personalității singulare, implica un puternic curent de solidarism social, de organizare și cooperare a tuturor forțelor democratice în lupta împotriva tendințelor „cezariene, dictatoriale, oligarhice". Cu o intuiție autentică, el punea în lumină contradicțiile de structură ale democrației burgheze formale, dezvăluind inegalitatea socială și economică care însoțea inevitabil regimul lui „laisser faire, laisser passer": „«*Laisser faire, laisser passer*», în formă absolută, a murit peste tot — scria Ralea în eseul său *Misiunea unei generații* (1928) ... În locul dezordinei libertare a apărut nevoia de solidaritate. Afară de aceasta, «*laisser faire*» însemna de multe ori libertatea celui mai tare de a exploata pe cel slab." (Vol. *Atitudini*, p. 81.) Autorul demonstra că între garantarea libertăților individuale și ideea primatului societății asupra individului există o unitate dialectică, că neutralizarea tendințelor de oprimare și coercițiune socială nu poate fi înfăptuită fără a crea un curent de solidaritate și cooperare în spirit democratic. Articolul programatic *Misiuni pentru viitor* (1933), publicat de Ralea cu prilejul instaurării directoratului său la *Viața românească*, înscria o asemenea profesiune de credință: „A admite preponderența grupului asupra individului înseamnă a primi legea majorității. Ca și în trecut, *Viața românească* va milita pentru democrație Firește, nu atît pentru acea democrație politică formală, care e atentă mai mult la drepturi decît la datorii, care consfințește mai mult abuzuri decît fructuoase obligații, ci pentru democrația socială care realizează filantropia și justiția." Cînd unul dintre doctrinarii *Gîndirii* postula antinomia între libertatea eului și caracterul „nivelator" al democrației, Ralea avea să-i răspundă printr-o pledoarie elocventă: „Cum? între dezvoltarea vieții interioare și a eului (cum vrea Pârvan) și garantarea libertăților nu e nici o legătură? Ba chiar o contradicție? Adică perioadele de oprimare sufletească, de coercițiune socială, cînd individul e silit prin toate mijloacele să accepte doctrinele oficiale, conformismul nivelator, să fie oare mai favorabile dezvoltării personalității inte-

rioare decît asigurarea libertății spirituale?" (*Viața românească*, 1929, p. 117.)

Ralea a supus unei critici magistrale sofismele „dreptei" românești, care încerca să exploateze contradicțiile structurale ale politicianismului și democrației burgheze pentru a proclama necesitatea instaurării unei dictaturi „de dreapta" în România (v. textul din 1926 intitulat: *Chemarea Institutului Românesc al Acțiunii Naționale*, semnat, printre alții, de Nae Ionescu, și răspunsurile lui Ralea în studiul: *Democrație și creație*, ca și la „Miscellanea" *Vieții românești*, nr. 7—8, 1926). Ralea demonstra inexistența unui veritabil regim parlamentar și democratic în România burgheză a epocii și sublinia că vina anomaliilor și carențelor structurale o poartă nu „regimul democratic" sau „parlamentar", ci tocmai pseudo-democrația și pseudo-parlamentarismul, care funcționau nestingherite sub presiunea claselor conducătoare. „La noi democrația și parlamentarismul nu există. Sînt simple halucinații. Și totuși toate relele îi sînt puse în spate. Dar a proceda așa nu înseamnă oare a condamna tocmai regimul antiparlamentar, cel real... fiindcă toate relele constatate sînt în strînsă legătură cu dînsul?" (Vol. *Atitudini*, pag. 41.) Revelatoare era și replica pe care autorul studiului *Democrație și creație* o dădea tuturor lozincilor demagogice ale doctrinarilor „dreptei": „democrația lichidează", „gospodărie în loc de politică", „competența" opusă regimurilor parlamentare etc. Ralea punea în lumină substraturile pragmatiste ale tuturor încercărilor de a opune dominația tehnocrației, sau a birocrației, regimului politic al democrației, subliniind că tendința care urmărea să *dezintelectualizeze* parlamentele va duce inevitabil la o incompetență și la un arbitrar social cu mult mai mari decît cele existente.

Remarcabilă apare mai ales dezvăluirea implicațiilor de ordin etic ale unei involuții a societății românești către forme de organizare nedemocratice și tiranice. Mihai Ralea demonstra că audiența ideilor anti-democratice și anti-libertare are loc, la o anume categorie de intelectuali, pe fondul unei determinate fizionomii morale, contribuind la perpetuarea unor funeste tradiții ale „balcanismului" autohton. Ideea unei pretinse caducități a idealurilor libertare și a solidarității democratice alimenta o anume poză „aristocratico-estetică", stimulînd versatilitatea, insensibilitatea morală, cinismul și lipsa de generozitate. Mihai Ralea avea să-și exprime mereu în scrisul său amărăciunea față de perpetuarea unor asemenea fenomene de degradare morală, generate de absența

unei autentice tradiții de educație democratică: procesul la adresa bizantinismului, fanariotismului, a lipsei de respect pentru persoana altuia, a spiritului tranzacțional și a adaptabilității facile, a „trivialității joviale" sau a „pehlivăniei șirete", a „josniciei care se crede prudentă" sau a „lașității care se crede cuminte" — revine ca un leit-motiv în eseurile, articolele și polemicile din *Viața românească*. Cel care desfășura un asemenea proces avea să exalte nu o dată, ca pe un antipod al tuturor tendințelor incriminate, atmosfera intelectuală și morală a anilor săi de studiu, mediul de la Ecole Normale Supérieure, „unic în lume prin știință și generozitate". Era un univers intelectual, de unde avea să se înalțe flacăra pură a jauresismului, la sfîrșitul secolului trecut: „...elevii devorau pe Spencer, pe Marx, pe Fourier și visau seara la cetăți ideale profilate în ceața viitorului. Socialismul bîntuia cu furie. Era minunata epocă a tineretului umanitarist, generos, romantic și cavaleresc." (v. articolul *Pilda unei generații*, consacrat unei cărți a fraților Tharaud, în *Viața românească*, 6, 1926.) Acest mediu avea să-și pună o amprentă decisivă asupra întregii formații intelectuale și morale a lui Mihai Ralea.

Luciditatea gîndirii sale social-politice se exprima în conștiința faptului că triumful idealurilor burghezo-democratice nu mai putea fi legat de acțiunea burgheziei; pentru Ralea devenise evident că involuția reacționară a burgheziei crea un divorț între acțiunile acestei clase și lupta pentru instaurarea unei autentice „democrații sociale". „Burghezia care conduce — scria Ralea — nu mai este burghezia liberală, entuziastă, democrată de la începutul secolului trecut. E o clasă plutocrată, conservatoare, șovină, adesea reacționară... Între un bancher de astăzi și un Gladstone ori Gambetta, nu mai este nimic comun... Faza eroismului generos a trecut de mult." (*Ultimul aspect al democrației*, în *Viața românească*, 1927, nr. 3, și în vol. *Contribuții la știința societății*.) Analizînd în același spirit lucid lupta celor două clase fundamentale ale societății moderne (burghezia și proletariatul), dar pornind totodată de la premisa non-actualității sau a non-iminenței unei revoluții a proletariatului (idee perpetuă a poporanismului *Vieții românești*), Ralea vedea în „democrația contemporană" o formă politică „tranzacțională", regimul necesar al unei epoci de tranziție: sprijinul ei social l-ar fi constituit masele micii-burghezii, păturile largi ale țărănimii, intelectualitatea cu vederi progresiste. Acest regim social-politic era definit de Ralea ca antidotul politicii dictatoriale a capitalismului financiar, generator al „fascismelor

diferite" apărute în viața politică europeană (*Viața românească*, 1927, p. 420—421).

La prima vedere, poate fi considerată ciudată profesiunea de credință „anti-pozitivistă" pe care o făcea Ralea în planul gîndirii filozofice. „Generația noastră își manifestă crezul în două revendicări principale: antipozitivismul și ideea de ordine" — scria el în eseul *Misiunea unei generații*. Convingerea lui Ralea era că pozitivismul și determinismul scientist ar fi fost expresia spirituală a epocii de relativ echilibru social și de calmă previzibilitate dinaintea primului război mondial; în timp ce epoca generației sale, martoră a dislocării vechiului tip de civilizație și a vechilor tipare sociale, setoasă de noutate, de libertate individuală, de imprevizibilitate și de creație inedită, nu și-ar fi putut găsi expresia decît într-o filozofie a mobilității, a variației și a discontinuității. Oricît ar părea de paradoxal, încă o „scrisoare din Paris", publicată în *Viața românească* (1921, nr. 7), asocia într-o unitate semnificativă afirmarea crescîndă a ideii de libertate individuală, prin triumful democrației, cu ascendența unor filozofii „discontinuiste", antideterministe sau franc spiritualiste, de tipul celor reprezentate de Renouvier, Boutroux sau Bergson. Nu ne aflăm oare în fața fenomenului cu aspect paradoxal al unui gînditor situat în planul atitudinii social-istorice pe poziții „de stînga", dar contaminat în planul gîndirii filozofice de o teorie a cunoașterii „de dreapta" (fenomen semnalat de Georg Lukács în prefața sa din 1962 la *Die Theorie des Romans*, cu aplicații la gînditori ca Walter Benjamin, Ernst Bloch sau Sartre)? „Gîndirea franceză încearcă să se dezrobească de mulajul formulelor îmbătrînite — scria Ralea în scrisoarea intitulată *Bilanțul filozofiei franceze contemporane*. În locul unui mecanism rigid, o filozofie a libertății, a vieții debordante, spontane, se afirmă încet-încet. În locul regularității, contingența și hazardul își afirmă drepturile... Renouvier e gînditorul genial din care pornesc toate curentele moderne... În general, aspirația către libertate, către specificitate, către nuanță și analiză, rezistența contra reducțiilor la general, contra uniformizării mecanice, dau o caracteristică comună filozofiei franceze contemporane..." (p. 254—255.) Lui Mihai Ralea i se părea, așadar, la un moment dat, a descoperi o corespondență între aspirația sa febrilă către specificitatea și libertatea individuală, către pluralismul și complexitatea vieții moderne, către o societate care „eliberează indivizii de lanțurile seculare", și acele curente filozofice antimecaniciste și anti-deterministe de tipul spiritualismului lui Renouvier sau vitalismului lui Bergson (ideea revenea în concluziile tezei de doctorat: *L'idee de révolution dans les doctrines socialistes* și în eseul *Misiunea unei generații*; un articol publicat prin 1922 în *Gîndirea*: *Rusia și Europa*, nu ezita chiar să formuleze posibilitatea înfrîngerii gîndirii clasice occidentale de către fluxul misticismului slav în epoca postbelică). Corespondența era iluzorie: vitalismul și spiritualismul bergsonian nu puteau avea în plan social-istoric drept complement direct decît un „aristocratism al interiorității", un cult al personalităților singulare (consecința logică a anti-determinismului!) — în timp ce apologia individualității și a libertății preconizate de ideea democratică implicau mult mai curînd o concepție raționalistă. Adevărul este că asociind într-o sinteză fortuită o simplă stare de spirit sau o simplă dispoziție morală: setea de libertate, de îndrăzneală zvăpăiată, de ritm și inedit, caracteristice generației sale, cu o serie de atitudini filozofice de tip anti-determinist și spiritualist (discontinuism, voluntarism, bergsonism) — Mihai Ralea va intui totuși cu luciditate primejdiile și efectele nefaste ale anti-intelectualismului bergsonian sau pragmatist. *Misiunea unei generații*, cu toate profesiunile ei de credință anti-pozitiviste și cu toată ostilitatea la adresa „optimismului patruzecioptiștilor de pretutindeni", dominați de „suficiența lor beoțiană în puterile intelectului", se va delimita ferm și energic de anti-raționalismul misticilor „noii generații", de „dubiosul ocultism" al celor care nu mai vorbesc decît de „teosofie, metapsihică, teologie, mistică etc.", de cei care „au renunțat... la toate bunurile minții" și la „achizițiile drepte ale timpului". Experiența marii crize economice mondiale și a epocii prefasciste (1929—1933) va radicaliza și va maturiza raționalismul și determinismul în gîndirea lui Ralea: articolul-programatic *Misiuni pentru viitor* (1933), sinteza acestei evoluții, cuprinde o denunțare categorică a personalismului și subiectivismului în favoarea unui universalism realist și obiectiv, a unei gîndiri raționaliste și a unui democratism social consecvent. Ralea cerea aci „supunerea la realitate" și la exigențele ei, ironiza semnificativ „voluntarismul naiv și donchișotesc al cezarilor de carton care cred că pot modela lumea după poftele lor, ca sculptorul bronzul...", supunînd criticii vechea și falsa antiteză între cultură și civilizație.

Cultul noutății și al imprevizibilității, obsesia „nervozității" ca o trăsătură a epocii, setea de schimbare și libertate individuală își vor găsi la Mihai Ralea expresia și în aspirația către o ordine socială în care „sancțiunile penale" (represive) să cedeze locul

„sancțiunilor premiale", în care „responsabilitatea" să facă tot mai mult loc „succesului" (terminologia e a lui Durkheim și a elevului său Fauconnet). Perspectiva pe care o deschideau concluziile tezei sale de doctorat: *Ideea de revoluție*... (1923) era cea a unei societăți în care invenția, non-conformismul, creația individuală, originalitatea, să devină tot mai mult factorii dominanți ai vieții sociale. Dar absența unei analize cuprinzătoare a societății capitalismului modern, a factorilor sociali obiectivi care împiedicau expansiunea tendințelor de mai sus, făcea ca o asemenea perspectivă să rămînă formulată într-un plan relativ incert și nebulos. Cochetăria cu teza „sindicalismului" sorelian, potrivit căreia revoluția autentică ar trebui deplasată din planul relațiilor social-economice într-un plan pur „moral", simpatia pentru anti-scientismul sau anti-pozitivismul filozofiilor de tip bergsonian, exprimau caracterul relativ incert al perspectivei lui Ralea. Aspirația ca nonconformismul și spiritul de invenție să se substituie spiritului gregar și conformist al vechilor formațiuni sociale apare formulată în termenii sociologiei durkheimiste (abia mai tîrziu, în *Sociologia succesului*, pe baza concepției marxiste, Ralea va pune problema „sancțiunilor premiale" și a „succesului" în adevărații ei termeni). Durkheim scria într-unul din studiile cuprinse în volumul *Sociologie et philosophie* următoarele rînduri semnificative: „Dacă, de pildă, la un moment dat, societatea în ansamblul ei tinde să piardă din vedere drepturile sacre ale individului, nu poate fi oare rechemată la ordine cu autoritate, amintindu-i-se cum respectul acestor drepturi este strîns legat de structura marilor societăți europene, de întreg ansamblul mentalității noastre, astfel că a le nega sub pretextul intereselor sociale înseamnă a nega interesele sociale cele mai esențiale?" Radicalismul „de stînga", burghezo-democratic, al poziției lui Mihai Ralea, punînd pe primul plan, în acea fază, exaltarea drepturilor și libertăților individului, se putea exprima așadar pînă la un punct și în termenii sociologismului durkheimist.

Nu se poate ignora totodată faptul că doctrina poporanistă a *Vieții românești*, formulată de Stere și îmbrățișată de Ibrăileanu (sub influența narodnicismului rusesc, dar și a revizionismului lui Bernstein), luptînd pentru un program consecvent de revendicări burghezo-democratice, tindea să tăgăduiască sau să minimalizeze existența unui proletariat românesc independent, să declare „utopică" ideea revoluției socialiste și să înlocuiască problema veritabilă a revoluției sociale în România: desăvîrșirea revoluției burghezo-

democratice și trecerea la revoluția socialistă, prin revendicarea echivocă a „democrației rurale" (împărtășită mai tîrziu și de Mihai Ralea). Incomprehensiunea vizibilă manifestată de grupul *Vieții românești* față de perspectivele unei dezvoltări spre socialism a relațiilor sociale din România, limitarea la un program social de revendicări generale burghezo-democratice, adeseori cu accentele unui radicalism „de stînga", nu puteau să nu influențeze sensibil orizontul gîndirii sociologice a lui Ralea din acea perioadă (anii 1920—1940). Este incontestabil că un contact intens cu texte fundamentale ale întemeietorilor marxismului în perioada elaborării tezei sale de doctorat a impregnat gîndirea lui Ralea cu o serie de adevăruri și teze de bază ale sociologiei marxiste: ideea luptei de clasă ca factor hotărîtor în dezvoltarea socială, ideea existenței unei cauzalități sociale obiective, teza cu privire la personalitățile istorice ca expresie a unor mișcări și curente sociale determinate, critica „democrației burgheze" și a caracterului ei formal apar adeseori în scrisul lui Ralea (ceea ce era suficient ca să ridice perspectiva sa intelectuală și orizontul său ideologic cu mult deasupra curentelor dominante în gîndirea oficială a României din acea vreme, de la Rădulescu-Motru la Gusti). Limitele unor aspirații care nu depășeau radicalismul burghezo-democratic al grupului *Vieții românești*, influența poziției exprimată de Stere în faimosul său ciclu de articole *Poporanism sau social-democratism?* și în „cronicile interne" ale *Vieții românești* au determinat în același timp incomprehensiunea sau rezervele lui Mihai Ralea față de o serie de postulate ale teoriei socialismului științific și ale materialismului istoric. Gîndirea sociologică a lui Ralea (exprimată în studiile din volumul *Contribuții la știința societății*, ca și în *Introducerea în sociologie*) demonstra relativa neînțelegere a teoriei valorii din economia politică marxistă, a rolului hotărîtor pe care-l joacă raporturile economice, modul de producție a bunurilor materiale în întreaga structură a vieții sociale, neînțelegerea valorii științifice (și nu „pragmatice"!) a tezelor marxiste cu privire la contradicțiile capitalismului și la posibilitatea transformării socialiste a societății (v. de pildă studiul *Sociologia claselor* sau *Ideea de revoluție*, ed. franceză, p. 271, 280, 287). În studiul consacrat lui *Emile Durkheim* (*Viața românească*, 1921), în diverse recenzii sau „cronici politice" din *Viața românească*, în *Introducerea în sociologie* (ed. I, 1927, ed. a II-a, 1944), ideea rolului determinant al raporturilor economice în viața socială apare pusă sub semnul întrebării sau pur și simplu

negată, desenîndu-se adeseori cu claritate tendința de a substitui sau alătura tezelor marxiste plusul de „obiectivitate", „imparțialitate" și „spirit științific" al școlilor sociologice moderne de tipul celei franceze. O recenzie la cartea *Concepția economică a dreptului* de Șt. Antim tăgăduia explicit teza existenței unor raporturi de prioritate între diverșii factori ai vieții sociale, pornind de la premisa unei generale „interdependențe a factorilor sociali", fără preeminența absolută sau relativă a vreunuia și conchizînd în spiritul de mai sus: „Eroarea marxismului care dădea preponderență în societate funcțiilor economice trebuie înlăturată cu ajutorul faptelor în adevăr științifice pe care le avem astăzi" (*Viața românească*, 1925, nr. 4). Alte texte (de genul unei recenzii la o carte a lui Șt. Zeletin) cuprindeau revelatoare accente polemice la adresa hegelianismului ca metodă dialectică de înțelegere și interpretare a istoriei în favoarea unui empirism istoric și etnografic de tipul celui durkheimist. Cît de strîns se conjugau rezervele lui Mihai Ralea la adresa unor teze centrale ale materialismului istoric cu limitele perspectivei sale social-istorice se poate ilustra prin anume idei formulate în articolul *Stabilitate,* din *Viața românească* (1934, nov.—dec.). Ralea enunța aci teza că materialismul istoric ar fi „o doctrină excelentă" pentru înțelegerea formațiunilor sociale evoluate, a societăților capitaliste înaintate, dar că în țările cu o structură economico-socială relativ înapoiată, de tipul României, prerogativele în determinarea vieții sociale ar aparține factorului politic, și nu celor materiali-economici (ca un ecou al unor teze durkheimiste apare aci, ca și în *Introducerea în sociologie*, ideea că în societățile primitive rolul determinant în viața socială l-ar juca factorul magic-religios, și nu cel economic). Problema fundamentală a societății românești devenea pentru Ralea curățirea vieții sociale de „lepra politică", așezarea statului într-o „constituție stabilă", pe o bază efectiv democratică. Într-un asemenea context se poate înțelege cum în scrisul lui Ralea influența reală a unor idei aparținînd gîndirii marxiste putea fuziona cu anumite accente de simpatie față de tezele voluntariste ale unor gînditori neokantieni ca Rudolf Stammler sau față de amestecul de empirism și idealism al sociologiei lui Durkheim (atît neokantismul, cît și durkheimismul îi apăreau lui Ralea ca perfect compatibile cu programul unei dezvoltări democratice a vieții sociale). Nu poate fi considerată o surpriză nici atitudinea comprehensivă manifestată de Ralea față de teza lui Sombart cu privire la pretinsul „temperament pesimist" al lui Marx, considerat ca un factor

explicativ al teoriei sale: tendința de a substitui printr-o motivare psihologică ceea ce era în realitate reflexul teribilelor realități sociale ale capitalismului modern (ideea luptei de clasă culminînd în revoluția socialistă) se explică deopotrivă prin atributele general-democratice ale umanismului lui Ralea, înscris atunci în primul rînd pe linia „mișcării de indulgență și filantropie" a luptei democratice.

Meritul fundamental al lui Mihai Ralea pe tărîmul gîndirii social-politice, în primele două decenii ale activității sale, rămîne de a fi apărat cu abnegație, cu fervoare și cu o rară strălucire intelectuală, ideile progresului și umanismului democratic într-o luptă dîrză și nedezmințită împotriva tuturor forțelor obscurantismului, rasismului, autoritarismului „de dreapta", pseudo-democrației și levantinismului, împotriva întregii suprastructuri politice și morale a reacțiunii românești. Pentru înțelegerea orizontului ideologic al gîndirii lui Ralea în acea perioadă și a semnificației pe care o căpătau în viziunea sa „țărănismul" și „poporanismul", apare caracteristică replica la adresa tentativei lui Nae Ionescu de a descoperi o pretinsă contradicție între „țărănismul" *Vieții românești* și credo-ul ei democratic. Ralea demonstra continuitatea între mentalitatea sămănătoristă și ultra-conservatorismul afișat de Nae Ionescu, cu imaginea țăranului „sortit să rămînă veșnic *attaché à la glèbe,* primitiv și pitoresc, susținînd partidele reacționare și pe autorii dornici de pitoresc rural" — opunîndu-i țărănismul democratic al *Vieții românești,* care ar descinde, ca și socialismul, din glorioasa tradiție a ideilor marii Revoluții Franceze. „Țărănism și socialism înseamnă dozarea unei preponderențe de clasă. Și un regim și altul au la bază munca, și nu apărarea capitalului; în țărănism — sub forma micii proprietăți de consumație — în socialism etatizarea și organizarea colectivă a producției. Dar și una și alta sînt forme democratice." (*Viața românească*, 1930, nr. 4, p. 143.) În aprecierea *credo*-ului „țărănist" profesat de doctrinarii și literații *Vieții românești,* cu amestecul specific de generozitate democratică și sentimentalism filantropic, trebuie să se țină seama de magistrala caracterizare pe care o făcea Lenin într-un articol din 1912 „utopiei narodnice" în opoziție cu „utopia liberală": „Utopia liberalilor pervertește conștiința democratică a maselor. Pervertind conștiința lor socialistă, utopia narodnicilor este însoțitorul, simptomul și în parte chiar expresia avîntului lor democratic... Aceasta e dialectica istoriei: narodnicii și trudovicii propun și aplică drept mijloc anticapitalist în do-

meniul problemei agrare din Rusia o măsură categoric capitalistă și cît se poate de consecventă. Egalitarismul noii împărțiri a pămînturilor este o utopie; totuși ruptura totală cu toate vechile forme de proprietate funciară necesară noii împărțiri... este măsura economică progresistă cea mai necesară și cea mai imperioasă din punct de vedere democratic burghez pentru un stat ca Rusia... Fals în sens economic formal, democratismul narodnic constituie un adevăr în sens istoric; fals ca utopie socialistă, acest democratism este un adevăr al luptei democratice specifice, determinate din punct de vedere istoric, a maselor țărănești... Utopia narodnică este expresia voinței a milioane de oameni ai muncii — mic-burghezi — de a termina definitiv cu vechii exploatatori, cu exploatatorii feudali și a deșartei lor speranțe de a înlătura totodată pe noii exploatatori capitaliști." (*Opere alese*, vol. I, Partea a doua, p. 277—279.) Această caracterizare deschide perspectiva unei juste aprecieri — *mutatis mutandis* — a ideii „democrației rurale" apărate de Ibrăileanu și Ralea, în opoziție cu „democrația liberală", a cărei iremediabilă „descompunere" Ralea o va denunța mereu în articolele și „cronicile interne" din *Viața românească*.

Cea mai înaltă expresie a evoluției sale ideologice din acea perioadă a înscris-o poate Ralea în articolul programatic tipărit cu prilejul instaurării sale ca director al *Vieții românești* (*Misiuni pentru viitor*, ian.—febr. 1933). Anti-personalism, critica absolută a cultului eroilor omnipotenți, antimisticism, pledoaria pentru un universalism obiectiv și realist, pledoaria pentru o mentalitate pluralistă și descentralizatoare, sprijinul deschis acordat sistemelor în care „socialul cu corelatele lui de solidarizare și cooperație domină individualismul anarhic și incoerent" (etatism, economie dirijată, cooperatism etc.), pledoaria pentru circulația internațională și interdependența valorilor (europenismul ca ferment de civilizare), apărarea unei concepții integraliste a sufletului omenesc, specializarea inevitabilă a individului însoțindu-se de o dezvoltare armonioasă a personalității — erau ideile cardinale în care se concretiza pe plan sociologic și politic gîndirea democratică profesată de Mihai Ralea.

II

Preocupările umanistice și reflecțiile de moralist ale lui Mihai Ralea formează astăzi pentru noi poate capitolul cel mai interesant și mai substanțial al operei sale. Studiile de antropologie filo-

zofică (înmănunchiate în opera *Explicarea omului*) s-au constituit ca o suprastructură firească a orientării sale ideologice. Aspectele condiției umane în condițiile capitalismului modern, acțiunea deformantă a unor raporturi sociale dominate de legea profitului și de „fetișismul mărfii", au format nu o dată obiectul unei atitudini critice ascuțite în scrierile lui Ralea. Sensibilitatea filozofului și moralistului ni se relevă mereu ultragiată de spectacolul dezlănțuirii pornirilor primare, al intereselor egoiste în forma lor cea mai nudă și brutală, al impulsurilor violente — în cadrele unei civilizații mercantile și utilitariste. Ralea se dovedea un observator fin și ascuțit al suprastructurii morale și psihologice ce însoțea inevitabil un asemenea tip de organizare socială: articolul scris la moartea lui Stere făcea apologia caracterului „patetic" al vieții lui Stere, cu aspectele ei de eroism și mucenicie, în contrast cu trivialitatea unei vieți sărace și terne, în care dominau „valorile de confort și epicureică juisare". Ca un leit-motiv revine în scrisul lui Ralea invocarea postulatului kantian: aspirația de a considera oamenii din jur drept scopuri, și nu drept mijloace, postulat în care vedea axa moralei democratice (istoria a arătat că numai socialismul poate îngădui transformarea în realitate a acestui deziderat al *Criticii rațiunii practice*).

Un articol publicat în *Viața românească* și intitulat *Considerații asupra epocii noastre* (scris în 1925 și reprodus în volumul *Comentarii și sugestii*) făcea procesul degradării ființei umane în condițiile mercantilismului modern. Decadența sub presiunea hegemoniei banului a unor valori morale ca solidaritatea și afecțiunea era denunțată cu luciditate. „Finanța a devenit monarhia secretă a societății. Lucrul se simte pînă și în dragoste. D. Paul Zarifopol a avut dreptate să afirme că Don Juanul modern e bancherul" (p. 20).

Ralea se arăta izbit mai ales de utilitarismul îngust și de resurecția pornirilor inferioare în cadrele unui asemenea tip de civilizație. „O dată cu dezinteresarea a decăzut și morala, adică credința aceea, în același timp absurdă și fecundă, într-o inhibiție liber voită a animalității noastre... Morala modernă constă într-o sinceritate deplină față de tot ce se considera impudic, rușinos, acum cîteva decenii. Dar această sinceritate a fiziologiei e o simplă brutalitate." (*Ibid.*, p. 20—21.) Fără a utiliza conceptul marxist al alienării sau fetișizării existenței într-o orînduire socială care a suprimat raporturile calitative ale oamenilor cu ceilalți oameni și cu natura în favoarea unor raporturi pur cantitative — Mihai

Ralea făcea o descripție exactă a efectelor funeste exercitate asupra naturii umane de mecanizarea și automatizarea vieții în cadrele capitalismului modern. Ralea deplîngea mai ales procesul absorbirii existenței umane într-un mecanism social străin, paralizia progresivă a oricărei inițiative individuale și a oricărui gest independent, în condițiile unei reglementări tiranice a vieții sociale: „Cetățean în loc de revoluționar, femelă în loc de amantă, meseriaș în loc de artist, omul modern e prea cuminte ca să se mai aventureze, cavaler de legendă, către cucerirea necunoscutului... Viața e prea colectivă, prea socială ca individul să mai poată întreprinde ceva pe forțele proprii. Temeritatea a devenit ridicolă în această viață de mulțimi, de sancțiuni publice." (*Ibid.*) Nu este cîtuși de puțin exagerat a se descoperi în preocupările de antropologie filozofică ale lui Mihai Rarea, în tentativele sale de „definiție a omului" (titlul eseului din 1928) sau de „explicare a omului" (titlul lucrării finale), o atitudine polemică la adresa „condiției umane" descrise mai sus.

Considerațiile sale situează pe primul plan aptitudinea omului de a-și depăși condiția sa biologică și de a acționa, în anumite împrejurări, chiar împotriva instinctului său fundamental de autoconservare (sacrificiile, practicile primitive, eroismul, ascetismul etc.). La o privire superficială, s-ar părea că tentativa „explicării omului" se întemeiază la Mihai Ralea doar pe o simplă reeditare a opozițiilor curente: instinct—inteligență, biologie—spiritualitate, impulsuri naturale—creații artificiale etc. De unde țîșnește însă la Mihai Ralea înverșunarea sa la adresa „vitalismului", de unde izvorăște perpetua sa atitudine critică la adresa ascendenței factorului natural-biologic în existența umană, de unde descinde formula cu aparențe paradoxale a specificității umane propusă încă în eseul intitulat *Definiția omului*: „...omul, pentru prima oară în istoria evoluției spețelor... poate anihila însăși viața din el cu voință conștientă și cu matură reflecție. Pentru întîia oară un organism se abate, astfel, de pe linia dreaptă a interesului vital. Omul e primul animal absurd, voiesc să spun singurul căruia i se întîmplă să meargă contra instinctului de conservare"? Să fie totul doar simplul reflex al unui spiritualism banal, bazat pe clasica opoziție spirit—natură? Nimic mai simplist și mai eronat decît o asemenea concluzie.

Procesul pe care îl făcea Ralea epocii sale în articolul amintit culmina în stigmatizarea „colectivismului" (anihilarea individualității sub presiunea unui mecanism social impersonal), a „biologismului" și „inestetismului" — ca simptomele tipice ale degradării ființei umane. Explicarea omului, în reprezentarea lui Mihai Ralea, trebuie înțeleasă ca produsul aspirației de a formula un asemenea concept al esenței umane care să legitimeze procesul său la adresa realităților incriminate mai sus, să fundamenteze dintr-un punct de vedere teoretic atitudinea sa polemică la adresa unor asemenea fenomene și să deschidă calea reabilitării noțiunii veritabile de umanitate. Există o legătură subtilă între ideile centrale ale antropologiei filozofice construite de Ralea și *credo*-ul său social profund democratic. Adversitatea față de realități psiho-morale de genul „paroxismelor ambiției individuale", ale „egoismului acaparator" sau „orgoliului anarhic și dizolvant" în opoziție cu valorile morale ale fraternității, abnegației, milei, solidarității, își va găsi o expresie teoretică pe un plan mai înalt în încercarea sa de antropologie filozofică.

S-ar părea că întreg eșafodajul teoretic al „explicării omului" se clădește doar pe generalizarea unor observații empirice, cu caracter strict psihologic sau antropologic. Mihai Ralea acordă într-adevăr în capitolele din *Explicarea omului* o atenție considerabilă unor demarcațiuni nete între psihismul animal și psihismul uman. Dependenței tiranice a animalului de mediu, caracterului exploziv, direct și nemijlocit, al psihismului animal, dominat de reacțiuni automate, de reflexe instantanee, de acte instinctive și răspunsuri rectilinii la excitațiile externe — Ralea îi opune ca o trăsătură specifică a psihologiei omului aptitudinea de a supune unui proces de inhibiție reacțiile vitale și reflexele imediate, de a cenzura și întîrzia impetuozitatea pornirilor, de a amîna sau suspenda răspunsurile la provocările externe. Contactul cu un fir electric sau cu un obiect fierbinte determină la animal un reflex automat de ferire; omul supus unei cure de faradizare sau diatermie va suporta senzația termică dezagreabilă și va îndura suferința dacă poate salva ceva la care ține. În literatura marxistă a problemei, au rămas clasice analizele lui Engels asupra rolului dezvoltării mîinii, al muncii și vorbirii, în procesul apariției ființei umane. Engels sublinia clar în fragmentul său ***Rolul muncii în procesul transformării maimuței în om*** că tocmai o dată cu dezvoltarea mîinii și cu munca a început procesul dominării naturii de către om, lărgirea progresivă a orizontului uman prin descoperirea continuă a unor însușiri noi, necunoscute pînă atunci, ale obiectelor naturii. „Cu cît... oamenii se depărtează mai mult de animalitate, cu atît influența lor asupra naturii îmbracă tot mai

mult caracterul unei acțiuni premeditate, metodice, tinzînd spre un scop anumit, dinainte stabilit." (Marx-Engels, *Opere alese*, vol. II, p. 77.) Mihai Ralea se arăta preocupat aproape exclusiv de aspectul subiectiv, psihologic al acestui proces; de aci insistența sa asupra rolului *ezitării*, al *amînării*, al *creației de obstacole* în procesul acțiunilor omului asupra naturii, atenția acordată actelor de refulare a datului natural și de subordonare a lui țelurilor umane. Determinantele obiective ale acestor mecanisme fiind însă lăsate de o parte, Mihai Ralea va radicaliza deosebirea între psihismul animal și cel uman, formulînd constatarea că în timp ce animalul se comportă *extatic* (instinctiv, somnambulic, după expresiile lui Scheler) față de mediu, omul are virtutea de a se comporta *ascetic* în raport cu excitațiile și impulsurile naturii.

Leit-motivul cărții lui Mihai Ralea: eliberarea omului de servituțile vieții pur biologice, aptitudinea de a se opune poruncilor mediului exterior, de a spune *nu* diverselor excitații externe (omul ar fi *„der Neinsagenkönner"*) și de a înfăptui acte fără de nici o utilitate biologică sau care contrazic chiar instinctul de conservare fizică — apare exemplificat pe cele mai diverse planuri ale existenței. Datele antropologiei fizice sînt puse la contribuție pentru a demonstra ideea că însăși alcătuirea biologică a omului, spre deosebire de animal, condiționează aptitudinea sa de a-și amîna reacțiile imediate și de a supune unei inhibiții aceste reacții: specializării extreme a organelor în cazul diverselor tipuri de animale i se opune diferențierea relativă, păstrarea în stare rudimentară, nespecializată, a organelor umane. Caracterul „deschis", nespecializat, „imperfect", al fiziologiei și anatomiei umane, „inferioritatea organică" (Ralea va cita, ca și Blaga în *Cursul de antropologie*, legea retardației biologice a olandezului L. Bolk) ar condiționa tocmai specificitatea psihică umană, aptitudinea omului de a compensa prin activitatea nervoasă superioară și prin plasticitatea reacțiilor minusurile sale fizice[1]. Capitolul dedicat „amînării, condiție specifică a psihologiei umane", cuprinde analize subtile și ingenioase ale principalelor funcții psihice în lumina ideii centrale urmărite de autor: analiza percepției ca un act *suspensiv* (în opoziție cu reflexul, care e o „descărcare imediată"), implicînd un proces de atenție, de izolare a obiectului din masa anarhică a datelor senzoriale; analiza atenției ca un fenomen de monoideism

[1] Mihai Ralea, ca și Blaga, utiliza cunoscuta lucrare a lui Arnold Gehlen, apărută în 1940, ***Der Mensch***.

sufletesc, opus distracției, perindării caleidoscopice fără finalitate, poliideismului (implicînd deci *efortul* și acte de inhibiție mentală); frumoasele analize dedicate *inteligenței* în opoziție cu instinctul sau memoria: aceasta din urmă ar avea un rol conservator în organizația psihică umană, traducînd automatismele, obișnuințele, rutina în conduita omului („pentru tot ce se repetă tipic e suficient instinctul sau memoria"), în timp ce inteligența e în constelația psihicului o „funcție revoluționară", care înlătură reacțiile stereotipe, oferind în fața imprevizibilului și dificultăților vieții soluții inedite și surprinzătoare. Analiza *voinței* subliniază insistent elementul de „asceză", de comprimare, de eroism, de victorie asupra stărilor primare și a impulsurilor naturale, implicat de orice act volitiv. Ralea pune în lumină tocmai rezistența la pantele de facilitate și la înclinările hedonice pe care o implică voința, treapta cea mai înaltă în evoluția psihicului uman. Studiul succesiv al diferitelor funcții psihice, de la cele inferioare la cele superioare, ar valorifica astfel ideea-cheie a antropologiei lui Ralea: specificul psihologiei umane constă în aptitudinea de a opri cursul spontaneității naturale, în a introduce termeni intermediari între excitații și acțiune, în a complica progresiv răspunsurile și a întîrzia sau a amîna reacțiunile la incitațiile externe. Meritul fundamental rezidă în analiza funcțiunilor psihice prin prisma finalității lor centrale: facultatea omului de a se sustrage determinismului mecanic al mediului, de a-și crea obstacole cu scopul de a dobîndi libertăți, de a opune succesiv naturii atitudini de rezistență, de negație dialectică, de invenție sau construcție.

Ar fi însă o iluzie să se vadă în eseurile de antropologie filozofică ale lui Ralea expresia unor cercetări de interes pur psihologic. Nu credem să ne înșelăm descoperind în ideile directoare ale studiilor sale tentativa de a contrapune imaginii omului creată de o civilizație diformantă o reprezentare autentică, purificată, a virtuților lui *homo humanus*. *Explicarea omului* este o operă cu o mai mult sau mai puțin transparentă finalitate ideologică. Atitudinea critică la adresa naturalismului și biologismului în reprezentarea asupra omului traduce în fond atitudinea polemică perpetuă a lui Mihai Ralea față de curentele vitaliste și iraționaliste din filozofia modernă. Rezistența obstinată pe care o opune Ralea încercării de a reduce esența ființei umane la impulsurile ei vitale este o reacție sublimată față de frenezia egoismului brutal și a autoafirmării individuale. În capitolul poate cel mai revelatoriu, intitulat: *Etica, privită ca răsturnare a raportului de forțe*, Ralea a

scris pagini remarcabile asupra nobleței ființei umane. Refuzul omului de a se supune cu docilitate forțelor exterioare (naturale și sociale), refuzul de a accepta o adaptare mediocră sau un compromis prudent cu puterile străine ființei sale, aptitudinea de a substitui raporturilor de forță existente, raporturi mai drepte, modificînd prin acțiuni îndrăznețe și riscante situația prezentă în favoarea uneia „ideale" — erau glorificate și exaltate de Mihai Ralea. Imperialismului vital, cultului „tropical" al instinctelor, virtuților carnasiere exaltate de Nietzsche, apologiei elanului vital și discreditării inteligenței cultivate de Bergson — Ralea le opunea un veto categoric.

Analiza originală dedicată actului moral este extrem de caracteristică pentru substraturile orientării sale. Cu o formulă eseistică, Ralea avea să sublinieze drept atribute ale oricărei veritabile acțiuni morale *demonismul* și *ascetismul*. „Fenomenul moral constă în substituirea unui act superior unei stări satisfăcute pînă atunci... Dacă fac o binefacere materială unui om necăjit, renunțînd la confortul meu, e fiindcă am optat pentru o nouă soluție pe care am crezut-o mai bună. Actul moral e așadar *demonic*, fiindcă întrerupe o stare care îmi dădea pînă atunci o satisfacție oarecare, mediocră sau verificată, pentru una nouă, adesea aleatorie, dar promițătoare de satisfacții superioare. E o instigație la revoluție, la rebeliune față de prezent, față de ceea ce am acum, pentru o noutate ce mi se pare mai bună." În același timp, prin elementul de sacrificiu sau renunțare pe care îl presupune gestul părăsirii unei situații satisfăcătoare în favoarea uneia mai drepte — orice act moral ar implica un grad oarecare de *ascetism*.

Ceea ce îl obseda pe Mihai Ralea contemplînd viața socială înconjurătoare era competiția rapace a egoismelor individuale, a lăcomiei și a setei de putere. Ralea echivala libera expansiune a „puterilor", dezlănțuirea neînfrînată a „imperialismului vital", cu o reeditare a stărilor de „anarhie naturală". Anti-naturalismul și anti-biologismul antropologiei sale filozofice exprimă așadar o atitudine polemică la adresa modurilor de viață descrise mai sus. Atitudinea apare foarte pregnant în ideea centrală a capitolului despre morală: etica ar fi apărut în organizația umană ca expresia necesității de a răsturna raporturile de forță și oprimare, ca expresia tendinței de a neutraliza și anihila liberul exercițiu al „puterilor" și al imperialismului vital, opunîndu-le adevăratele valori ale cooperării și solidarității umane. La baza întregii construcții teoretice a lui Ralea stă așadar reali-

tatea unei puternice tensiuni între structura psihologică și morală a societății imperialismului modern și propriile sale aspirații umaniste. Nu se poate disjunge paradoxalul elogiu al *ascetismului* cuprins în anumite pagini ale lui Ralea (paradoxal și prin prisma imaginii unui Mihai Ralea apologet al epicureismului și vieții imediate, imagine care ignora aspectele într-adevăr serioase ale scrisului său ideologic) de puternicul său impuls critic la adresa vitalismului nietzscheean. Autorul *Explicării omului* a intuit cu justețe în orgiasticul vitalism nietzscheean, în cultul instinctelor și în apologia virilității barbare, în „răsturnarea tuturor valorilor" propagată de imoralismul celui care a scris *Jenseits von Gut und Böse*, preludiul teoretic al unei epoci de barbarie și cruzime. „*Bellum omnium contra omnes* aduce degenerare prin istovire și extenuare" — scria Ralea. Cu aceeași justă intuiție, Ralea avea să denunțe tentativa lui Nietzsche și Max Scheler de a prezenta elogiul unor virtuți ca generozitatea, comprehensiunea, altruismul și solidaritatea, drept produsul unor complexe de inferioritate, generate de slăbiciunea sau invidia celor slabi în fața celor tari. Încercării de a prezenta morala democratică drept un produs al „resentimentului" sau al „frustrării" și ca rezultatul unei stări de debilitate vitală — Ralea îi va opune adevărul tezei sale potrivit căreia orice act moral implică o ruptură de echilibru, înlocuirea unei situații date printr-o situație superioară, avînd drept conținut răsturnarea raporturilor de forță și afirmarea valorilor devotamentului, simpatiei și solidarității. „Etica socializează puterile transformîndu-le din scopuri cu finalități proprii în mijloace de întrebuințare generală."

Este indispensabil să se țină seama de faptul că preocupările de antropologie filozofică ale lui Mihai Ralea (inclusiv concluziile sale pe tărîmul psihologiei și eticii) s-au constituit și ca expresia luptei împotriva recrudescenței vitalismului și misticismului în cultura românească a epocii postbelice. Paginile de polemică împotriva ortodoxismului gîndirist și a generației „crinului alb" — adesea strălucite prin efervescența intelectuală și elevația ideologică — erau impregnate de imensa dezolare a autorului în fața resurecției primitivismului și anti-intelectualismului în mentalitatea „noii generații". „Rareori mi-a fost dat să văd un accent mai preistoric — scria Ralea în textul său din *Viața românească* intitulat *Rasputinism* (1928) —, un glas mai cavernos pătrunzînd îndărătnic peste straturile milenare ale culturii, o revanșă absurdă a pitecantropului, refulat de dogme religioase și de discipline sociale, ca în profesia

de credință a cavalerilor puri și neprihăniți ai «Crinului alb».” Ceea ce trezea îngrijorarea vizibilă a doctrinarului *Vieții românești* era tentativa ideologilor dreptei de a discredita raționalismul și spiritul critic (virtuți „decadente”, cum ar fi spus Nietzsche) în favoarea exaltării *elanului vital* și a misticismului: „Preamărirea vieții, a euforiei și a exuberanței, încurajarea biologiei primare din om sub formă de efuziuni dezordonate, paroxismul permanent al instinctelor justificat de o vagă metafizică bergsoniană ori nietzscheană dezumanizează și înjosește. Cultivarea bestialității desființează ceea ce e propriu omului.” (*Viața românească*, 12/1929, p. 334 și 338.)

Originalitatea criticii lui Ralea la adresa acestor tendințe stă în faptul că utiliza în primul rînd argumente de ordin psihologic și etic (de aci calitățile, dar și limitele ei inevitabile). Merită a fi subliniată semnificația ideologică pe care o dobîndeau astfel studiile speciale de psihologie elaborate de Mihai Ralea. Studiul consacrat „Problemei inconștientului” (1926) avea drept leit-motiv ideea *conștiinței* ca o funcție *progresivă* cultivînd soluțiile inedite, creatoare, imprevizibile, în timp ce inconștientul ar avea o funcție *conservatoare*, tezaurizînd reacțiile automatice, stereotipe. Caracterizarea fină a inconștientului ca sediu al automatismelor psihice, al elementelor sufletești scoase din circuitul activității creatoare, îmbătrînite, dezafectate, „pensionare”, cu concluzia: „inconștientul e o deprimare, o cădere dintr-o fază sufletească superioară și recentă într-o stare primitivă și veche, cădere datorită oboselii centrilor nervoși” — punea clar în lumină *evoluționismul psihologic* care stătea la baza concepției lui Ralea. Aceeași viziune evoluționistă a vieții psihice stă la baza celuilalt studiu de psihologie genetică al lui Ralea, intitulat: *Formația ideii de personalitate* — în care *individualitatea* și *conștiința* apăreau ca treptele superioare, cele mai complexe, ale unui îndelungat proces psihic evolutiv. Pe fondul unor asemenea cercetări se construia replica lui Ralea la adresa partizanilor vitalismului și anti-raționalismului; psihologul Ralea putea demonstra că apologia *inconștientului* și a *„vieții”* echivala cu celebrarea unor stări de regresiune psihică, cu intervertirea realului proces al evoluției umane, cu recăderea în forme de existență primitive (actuale doar în „regresiunile mintale ale nevrozelor religioase ori simple”): „...formele de conștiință sînt cele mai perfecționate și mai complexe (fiindcă le cuprind și pe celelalte) de viață sufletească. Nici o existență vitală nu se întoarce înapoi, de bună voie, la forme inferioare.”

Caracterul predominant psihologic și moralistic al criticii lui Ralea se exprimă în tendința de a identifica dezlănțuirea lăcomiei, rapacității și setei de profit, din universul social înconjurător, cu o resurecție a „stărilor de natură”, cu o renaștere a impulsurilor primare și a vitalității imediate: limitele acestei critici psihologice și moralistice se exprimau în faptul că reacția umanistă a lui Ralea va lua mai ales forma unei polemici anti-naturiste și anti-vitaliste în „explicarea omului” (și nu cea a criticii întregului mecanism social al alienării). Procesul împotriva dezumanizării ființei umane, implicat de antropologia filozofică a lui Ralea, era cel al unui psiholog și moralist raționalist: străduința principală a tuturor considerațiilor sale va fi, în consecință, demonstrația faptului că virtuțile majore ale omului s-au născut dintr-un proces continuu de inhibiție a pornirilor primare și impulsurilor vitale în favoarea unor stări de conștiință tot mai evoluate. Elogiul se va îndrepta către aptitudinea omului de a-și contempla și dirija propriile sale impulsuri, de a-și neutraliza adeseori pornirile și interesele individuale (cu impetuozitatea și urgența lor vitală caracteristice) în favoarea urmăririi unor țeluri îndepărtate, cu aparența gratuității și dezinteresării. Eseul consacrat în 1928 *Definiției omului* (nucleul operei scrise mai tîrziu, în anii celui de al doilea război mondial) își făcea un merit din a evidenția modul în care toate virtuțile morale superioare: *dreptatea, curajul, obiectivitatea* implică o asemenea diminuare a pornirilor vitale imediate și a intereselor strict individuale, un relativ ascetism și o relativă devitalizare. Analiza *obiectivității* ca virtute morală e caracteristică: „Această calitate presupune un antrenament, un exercițiu de înăbușire zilnică a tuturor punctelor de vedere de amor propriu, de interes, de avantaj. E o *dezvitalizare* sistematică... o anihilare a eului și a ambițiilor sale. E o transformare completă a obiectelor și persoanelor din jurul nostru, *din mijloace* pentru prosperitatea sau conservarea noastră în *scopuri* de conștiință... Prin aceasta, firește, legăturile noastre cu realitatea sînt cu mult lărgite. Ele nu se reduc numai la ceea ce ne profită sau ne amenință.” Analiza *nobleței* ca virtute morală (una dintre cele mai subtile pagini compuse de Ralea) era inspirată de motive similare. Omul nobil — în reprezentarea lui Ralea — e omul cu atenția încordată spre un orizont ideal și cu totul *distrat* față de realitatea imediată; obsesia creației și a ineditului îl domină;

aversiunea intransigentă față de compromis, față de adaptarea oportunistă, față de calculul meschin, îl caracterizează. „Omul vulgar e veșnic la pîndă, nu-i scapă nimic, e veșnic adaptat, mereu atent, cu o lăcomie încordată, cu o pîndire precisă a fiecărui moment avantajos. Nici o ocazie, nici o circumstanță nu e trecută cu vederea de omul de rînd." Etosul nobleței ar fi însă saltul peste realitatea prezentă, depășirea ei perpetuă; opusă satisfacției și beatitudinii, noblețea ca virtute morală ar avea prin definiție o funcție creatoare și revoluționară. Ralea subliniază că la baza *distracției* omului nobil se află o anumită insensibilitate la recompensele și sancțiunile imediate, cufundarea totală în urmărirea scopului ideal. Este „sensul antibiologic al nobleții", după frumoasa formulă paradoxală a lui Ralea: *nu* tendința fundamental biologică a adaptării la imediat caracterizează noblețea umană. „Singurul sens al nobleței e cel revoluționar, cel eroic, adică cel etic. Ea se confundă cu legea progresului omenesc în neliniștea sa de veșnică îmbunătățire." (*Ceea ce e nobil*, în *Explicarea omului*, p. 341.)

Engels arată în studiul său consacrat genezei omului că „toate modurile de producție de pînă acum au urmărit efectul utilitar cel mai direct, cel mai apropiat al muncii. Consecințele mai depărtate, care se produc mai tîrziu și își fac efectul prin repetare și acumulare treptată, erau complet neglijate." În același context, vorbind despre modul de viață capitalist, Engels scria: „Diferiți capitaliști care domină producția și schimbul nu se pot îngriji de altceva decît *de efectele cele mai imediate ale acțiunilor lor* (s.n.). Ba chiar — în măsura în care este vorba de utilitatea mărfii produse sau schimbate — și acest efect utilitar trece cu desăvîrșire pe ultimul plan, iar singurul nerv-motor rămîne profitul care urmează să fie obținut la vînzare." Suprastructurii psihologice și morale a acestor moduri de viață, egoismului, utilitarismului îngust și pragmatismului burghez, i se adresează replica *umanismului* lui Ralea. Dialectica sa tindea să pună în valoare ideea că *nu* frenezia vieții imediate, ci aptitudinea omului de a pune obstacole pornirilor sale imediate, în favoarea unor țeluri mai înalte, stă la baza adevăratei *humanitas* a lui *homo humanus*. Elogiul lui Ralea la adresa unor conduite „absurde" sub raportul instinctului de conservare, *ascetice* sau *gratuite* în raport cu exigențele vieții imediate, trebuie înțeles ca un paradox cu vizibilă adresă polemică: „A nu mai fi mulțumit, a renunța la tihna care ți-o dă putința de a trăi liniștit, conservator, idilic, comod, asigurat, pare absurd, și totuși aici, în această fecundă demență, stă tot progresul omenirii... Progresul e dizolvarea treptată a imposibilului în porțiuni succesive, e, cu alte cuvinte, realizarea absurdului... Și totuși, numai prin astfel de nebunii se fecundează viitorul." (*Ibid.*, p. 364.) Sub semnul aceluiași impuls polemic la adresa „realismului" și oportunismului filistin trebuie înțeleasă simpatia pentru ideea lui Paul Valéry: „*La gloire de l'homme c'est de se dépenser pour rien*", ca și pentru ideea lui Max Scheler cu privire la „ascetism" ca aptitudine specific umană.

Ideea de obstacol stă în centrul considerațiilor umaniste ale lui Ralea. Originalitatea și meritul filozofului român constau în a fi luminat mecanismul psihologic al conduitelor progresiste din activitatea umană: necesitatea inhibiției unor porniri și impulsuri vitale pentru a deschide cîmp liber realizării unor scopuri mai complexe și mai îndepărtate. Din acest nucleu, printr-o creștere și proliferare arborescentă, s-au născut toate considerațiile sale antropologice. Celor care ar fi văzut aci tendința de a reedita un spiritualism curent, cu clasica opoziție viață-spirit, — Ralea le oferea un răspuns concludent: inhibiția și obstacolarea unor impulsuri sau tendințe vitale se fac nu cu scopul anihilării sau mortificării vieții, nu pentru a pregăti un viitor de „cloroză biologică" umanității, ci cu scopul perfecționării și asigurării liberei ei expansiuni. „Omul pune vieții din el o clipă zăgazuri, nu se lasă tîrît de șuvoiul ei. Bărbătește îi rezistă. Dar aceste zăgazuri nu urmăresc suprimarea vieții, ci perfecționarea ei."

III

Retipărirea scrierii *Explicarea omului* la peste un sfert de veac de la apariția ei este un act de justiție intelectuală și morală. Imaginea unui Mihai Ralea excelent în scrisul discontinuu și fragmentar al eseului, autor de „asociații surprinzătoare, nu rareori admirabile", dar lipsit de „capacitatea ascetică de a se abstrage într-o operă" (G. Călinescu, în *Istoria literaturii române...*), autor adeseori al unei adevărate „orgii de idei", spre a utiliza o expresie a sa favorită, dar inapt pentru construcția ideologică sistematică și durabilă, a fost și poate mai este foarte răspîndită. Departe de a dezminți vocația eseistică a scrisului lui Ralea, incarnînd-o, dimpotrivă, la un mod superior, *Explicarea omului* spulberă însă imaginea unui Ralea înzestrat exclusiv cu însușirea definită fami-

liar de francezi prin verbul : *papillonner* (a zbura mereu de la un lucru la altul, de la o persoană la alta). Lucrarea demonstrează existența unei gîndiri coerente și originale, oferind sinteza intelectuală a multiplelor sale activități ca psiholog, sociolog, moralist, estetician și critic literar. Caracterul proteic și versatilitatea (în sensul mobilității extraordinare, cîtuși de puțin în cel moral-pejorativ al cuvîntului) ca și uimitoarea fantezie asociativă, rămîn însușiri perpetue ale discursului său ideologic, conferindu-i de altfel un farmec și un sigiliu propriu inimitabile.

„Je prends mon bien où je le trouve" pare a fi deviza actului său intelectual. Dacă este vorba să exemplifice ideea „reîntoarcerii la natură" ca o constantă a istoriei umane, concretizată într-o „dialectică a bucolicului și a industrialului", Bergson este asociat instantaneu lui Rousseau sau romanticului economist Sismondi : deși este evident pentru noi că la democratul revoluționar Rousseau, reîntoarcerea în natură, ca un protest împotriva artificialității lumii feudale și ca o expresie a plebeianismului său doctrinar, avea un cu totul alt sens decît la romanticul anti-capitalist Sismondi, și un sens diametral opus celui al anti-intelectualismului sau anti-industrialismului lui Bergson. Cînd Ralea scrie așadar, în capitolul *Dialectica bucolicului și a industrialului* din *Explicarea omului* : „...Bergson, tot așa de reacționar ca și Sismondi ori Rousseau..." (p. 135), el unifică personalități divergente sub semnul unei idei într-adevăr comune : întoarcerea la natură ca un protest împotriva artificialității unor civilizații, dar sacrifică în vîrtejul unei asemenea unificări sugestive o serie de mediațiuni importante, care marchează diferențele esențiale între cele trei ipostaze ale „reîntoarcerii la natură" (epitetul de „reacționar" aplicat lui Rousseau, desigur nu în sens axiologic, ci ca o pură judecată de constatare, cu titlu istoric, ilustrează totuși prin impropríetatea sa sacrificiul de care vorbeam). O situație asemănătoare ne întîmpină și cînd „Malthus, Darwin, K. Marx..." sînt asociați sub semnul „imaginii clare despre lupta neîncetată pentru existență... în tot decursul istoriei" (*Ibid*, p. 176), trecîndu-se peste diferențele radicale între concepția luptei pentru existență la cele trei personalități indicate.

„Frenezia ideologică", despre care a vorbit G. Călinescu (nu fără un accent minimalizator), este într-adevăr consubstanțială scrisului și personalității lui Ralea, un atribut perpetuu al eseismului său (un ultim exemplu : „Bergson, ultimul cinic", text în care Bergson este asociat filozofiei cinicilor și în primul rînd lui Diogenes, apoi lui Tolstoi, Carlyle, Ruskin, totul sub semnul oboselii în fața

tehnicii sau urbanismului și al regresiunii în natură ; ne găsim iarăși în fața unei *trouvaille*, admirabilă în felul ei, cu un miez de adevăr psihologic, dar căreia nu-i putem pretinde rigoarea unui adevăr strict filozofic).

Cu *Explicarea omului*, Mihai Ralea întreprinde însă o operă mai ambițioasă decît tot ceea ce realizase pînă atunci : el urmărește să stabilească notele fundamentale ale conceptului de omenie, să definească atributele particulare ale noțiunii de *humanitas*, în opoziție cu ale celorlalte regnuri. Ideea cărții este de o justețe incontestabilă, chiar dacă fundamentarea și argumentarea ei sînt susceptibile de numeroase completări sau amendamente. Inhibiția pornirilor imediate, naturale, instinctive, în favoarea unor acte deliberative și constructive mai complicate este un atribut constitutiv al ființei umane. Este foarte posibil ca Ralea să fi plecat de la observarea specificului unor conduite superioare ale ființei umane (morala, arta, religia), reîntorcîndu-se la formele primare ale psihismului uman, spre a regăsi acolo „fenomenul originar" al tuturor conduitelor specific umane. Nu numai în legătură cu religia se descoperă funcția specific umană a unor practici ascetice, deci inhibitorii, ale logicii strict biologice, dar și arta este privită exclusiv în *Explicarea omului* ca o „plăcere a artificialității". Accentele principale sînt puse pe „seninătatea avitală" și pe „curiozitatea față de procedeu și reușită", considerate drept elementele constitutive ale plăcerii estetice. Atenția se concentrează asupra implicațiilor caracterului de ficțiune al artei : suspendarea urgenței vitale, a tot ceea ce ține de sfera intereselor practice și combustia materiei în *formă*. Mihai Ralea pare să redescopere teza kantiană a frumuseții ca „finalitate fără scop", atunci cînd scrie despre artă ca o „construcție pentru construcție" : „Arta e oarecum o tehnică ce și-a uitat scopul", sau să se simtă foarte aproape de Schopenhauer și de teza că „arta paralizează voința", ca și de cei care au apăsat energic asupra a-practicității sau „ateleologismului practic" (Croce) al artei. Fără îndoială tot ce scrie Ralea despre plăcerea specifică produsă de artificiu și ficțiune în artă este plin de subtilitate și justețe ; dar un spirit malițios ar putea să se întrebe dacă între teoreticianul „militantismului artistic" (titlul unui eseu mai vechi din paginile *Vieții românești*, reprodus în volumele *Atitudini* și *Între două lumi*), despre care Lovinescu scria contrariat : „d-sa e singurul dintre tineri care mai îndrăznește..., într-un moment de vizibilă evoluție spre estetism pur, să susțină caracterul militant al literaturii contemporane" și

autorul capitolului *Arta ca plăcere a artificialității* din *Explicarea omului*, nu există o ruptură sau o soluție de continuitate. Lucrurile se explică dacă ținem seama că singura perspectivă din care Ralea înțelegea să privească arta în *Explicarea omului* era cea dictată de ideea sa fundamentală asupra specificității ființei umane. Inhibiția datului natural, a reflexelor și conduitelor „vitale", fiind considerată trăsătura distinctivă a omului, Ralea va urmări să o descopere amplificată și mediată în formele superioare ale spiritului: „indiferența vitală" a artei, exprimată în preocuparea ei absorbantă pentru reușita procedeului și artificiului, i se părea o confirmare excelentă a tezei sale despre *hominitatea* ființei umane. Vocația omului pentru construcția de opere „inutile", care contrazic logica strict utilitară a vieții practice, și-ar găsi o expresie elocventă în creația artistică.

Nu mai este, așadar, chiar o surpriză să-l vedem scriind în concluziile capitolului său despre artă: „Formalismul, în orice caz, e mai aproape decît alte explicații de natura artificială a artei și de plăcerea ei specifică, o plăcere eterizată, degajată de preocupări practice, nițel cam fadă, ca orice e lipsit de suc vital..." (p. 218). Să amintim că și Kant a vorbit la un moment dat, în *Critica puterii de judecată*, despre plăcerea în fața frumosului ca despre „ein trockenes Wohlgefallen" („o plăcere fadă")?

Mihai Ralea se apăra în introducerea cărții sale de ideea că ar urmări să propună un „sistem", dezavuînd tot ceea ce ține de „obsesia monoideistă." Adevărul este că gustul pentru concret, pentru pluralism și descentralizare (spre a utiliza un concept al lui William James, care îi era scump) l-a caracterizat mereu. Dacă analiza consacrată artei în capitolul din *Explicarea omului* suferă de o unilateralitate a perspectivei, fără a fi cîtuși de puțin eronată în substanța ei, nu putem să nu o punem în legătură cu voința de consecvență a autorului față de premisa cărții sale. Întrebarea legitimă este cum se explică, chiar la origine, apariția inhibiției și refulării datului natural, a *amînării* și *ezitării*, ca atitudini specific umane? Căror necesități le-a răspuns emergența unor asemenea însușiri, coincidente la Ralea cu însuși fenomenul antropogenezei? Iar în prelungirea unei asemenea întrebări, se ridică, nu mai puțin legitimă, cea cu privire la funcția în economia spiritului uman a unei activități de genul „construcției pentru construcție", al unei „tehnici" care renunță în mod programatic la orice scop practic și utilitar, cum este definită în *Explicarea omului* arta? Dacă Mihai Ralea ar fi ținut seama în

antropogeneza sa de rolul hotărîtor al *travaliului*, ca factor fundamental de diferențiere între psihismul animal și psihismul uman, răspunsul la prima întrebare ar fi apărut limpede. Tocmai apariția muncii, ca o activitate teleologică, explică apariția conduitelor de inhibiție și suspendare a reflexelor primare, de ezitare sau de complicare a răspunsului la excitațiile externe. O asemenea metodă genetic-ontologică ar fi trebuit să fie aplicată și în explicarea formelor înalte ale vieții spirituale. Nimic nu a apărut în viața socială ca o „finalitate fără scop". Tensiunea între subiectivitate și obiectivitate, genuină și frustă în procesul muncii, complicată în actele evoluate ale spiritului, stă la baza apariției artei, ca și a religiei sau filozofiei. Mihai Ralea a fost frapat de caracterul „absurd", în raport cu logica strict biologică, al unor conduite umane superioare, de dezinteresarea, asceza și dematerializarea implicate de actele morale, estetice sau religioase. Cu o metodă tipic eseistică (în sensul superior al cuvîntului), el a unificat ansamblul lor sub semnul unei idei fundamentale, din care nu lipsește nuanța paradoxală. Meritul său esențial este de a fi demonstrat că pe măsură ce urcăm scara filogenetică a spiritului, procesul de contrariere și neutralizare a pornirilor imediate sau intereselor strict practice se accentuează; ideea că forme superioare de activitate spirituală (ethosul nobleței sau creația artistică) se caracterizează printr-o relativă a-practicitate sau dezinteresare, printr-o logică gratuită și „absurdă" în raport cu cea a intereselor naturale și a egoismului utilitar, este de netăgăduit. El vede și în religie „construcția de înăbușire a excesului de viață brutală și o spiritualizare anemiată", cu semnificația de „a nega tot ce oferă viața și a nu lăsa dintr-însa decît just atît cît e necesar la marea inițiere către lumea cenușie a absolutului" (p. 288). Adevărul este că o „utilitate deghizată", spre a utiliza chiar o expresie a sa, există chiar în formele cele mai rarefiate și evoluate ale spiritului. Plăcerea estetică, de pildă, este mult mai mult decît admirația în fața eleganței sau ingeniozității unor procedee, decît o „plăcere a artificialității", cum o prezintă Ralea. Impresia noastră este că în *Explicarea omului* își face loc o anumită subapreciere a efectelor socialității propriu-zise asupra devenirii omului ca om. Există nu numai o tensiune om-natură, societate-existență naturală, dar și o tensiune intra-socială: de pildă, între interesele individului, ca subiectivitate particulară sau ca expresie a unui grup limitat, și interesele umanității, ca umanitate (exprimate desigur istoric prin interesele unor indivizi, grupuri, clase sociale determinate). Cruzi-

mea unui individ, membru al societății moderne, se deosebește radical de cruzimea „naturală" a membrului unui trib primitiv. La rîndul ei, pe un alt plan, diferența între activitatea strict utilitară și activitatea estetică nu poate fi înțeleasă decît prin prisma *socialității* specifice ființei umane. Arta a fost definită pe bună dreptate ca „auto-conștiința umanității", ca expresia nu a conștiinței empirice, „particulare", ci a conștiinței de speță a umanității *ca* umanitate (Georg Lukács). Neutralizarea intereselor imediate exercitată de artă (foarte bine pusă în lumină și de Mihai Ralea, cu o remarcabilă polemică împotriva naturalismului) are o finalitate precisă: evocarea conștiinței de speță a omului, ridicarea lui la treapta universalității umane. Și în cazul religiei, o analiză mai adîncă a mecanismelor sociale ale fenomenului religios ar fi arătat că oroarea de „relativ" și de „determinare", situate la Ralea la baza nevoii religioase, sînt de fapt expresia divorțului fără soluție între existența empirică, particulară, „creaturală" a omului și setea sa inextinguibilă către un sens *universal* al existenței. Hiatusul între cele două planuri, expresie a opacității și impenetrabilității vieții sociale, perpetuează nevoia religioasă; o dată însă dobîndită *transparența*, o dată cu suprimarea treptată a anarhiei din viața socială, armonia între conștiința individuală și conștiința de speță a umanității se realizează în planul imanenței, eliminîndu-se nevoia și cultul transcendențelor.

Să spunem, în sfîrșit, nu fără legătură cu obiecțiile de mai sus, că anumite rezerve sînt trezite și de teza lui Ralea cu privire la existența unei dialectici pendulare perpetue de-a lungul istoriei „între bucolic și industrial". Mihai Ralea are, fără îndoială, dreptate să sublinieze că „elanul constructiv nu poate refula total niciodată datul natural", că „viața tuturor societăților, ca și viața noastră sufletească, e un compromis între construcția umană și drepturile pe care și le cere mereu natura..." (p. 136). Marx însuși a vorbit în legătură cu socializarea crescîndă a existenței umane de o „împingere înapoi a limitelor naturale" (Zurückweichen der Naturschranke), nu însă de suprimarea lor. Resurecția „stărilor de natură" împotriva artificialității unor construcții umane se desfășoară totdeauna în tipare sociale determinate (astăzi, de pildă, lupta împotriva poluării mediului). Resurecția naturii nu poate fi înțeleasă ca o *revenire* la stări și profesii specifice „stării de natură" a umanității; iată de ce formularea lui Mihai Ralea: „istoria e o veșnică alternație între tehnic și bucolic, între inginer și savant, pe de o parte, și între soldat și cioban, pe de alta", ne apare ca un paradox de nuanță spengleriană, susceptibil de o corecură esențială sub raportul strictului adevăr. Re-echilibrarea perpetuă a raportului între „natură" și „societate" implică adaptarea construcțiilor artificiale la imperativele naturale *și* sociale ale existenței umane, ordonarea lor armonioasă, nu însă revenirea la stări revolute, iremediabil anacronice.

*

Mihai Ralea a scris *Explicarea omului* în ultimii ani ai celui de al doilea război mondial și a tipărit-o imediat după sfîrșitul lui. Umanitatea se găsea la capătul unei perioade istorice teribile; interogațiile cu privire la natura și esența lui *homo humanus* se puneau cu o acuitate fără precedent. Cele mai diferite conștiințe filozofice ale timpului și-au formulat răspunsul lor. Este suficient să amintim poate distanța între răspunsul umanistului neo-kantian Ernst Cassirer, cuprins în cartea care poate fi considerată testamentul său filozofic: *Essay on Man* (1944), scrisă și tipărită în exilul său american, și răspunsul lui Martin Heidegger din celebra sa *Scrisoare despre umanism* (1946), rechizitoriu împotriva întregului umanism clasic și modern, acuzat de a fi expresia *uitării* Existenței ca Existență (Seinsvergessenheit) și a eclipsării întrebărilor originare cu privire la adevărata *humanitas*. Gîndirea filozofică românească a adus prin *Explicarea omului* un răspuns demn într-un asemenea concert de voci divergente. La trei ani de la apariție, cartea a fost tradusă în franceză (de către Eugen Ionescu) și a apărut în 1949 la *Presses Universitaires de France*. Un talent de gînditor și de eseist remarcabil, cu o fibră democratică nealterată, s-a exprimat într-o carte rotundă, care reprezintă treapta de sus a întregii sale activități. *Explicarea omului* este o operă durabilă a gîndirii democratice românești.

N. TERTULIAN

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Ediția de față reproduce textul volumului *Explicarea omului*, apărut la Editura „Cartea Românească" în 1946. Menționăm că o serie de capitole din carte au fost tipărite anterior în revista *Viața românească* (seria 1944—1946). Transcrierea textului pentru actuala ediție a pus o serie de probleme dificile, deoarece textul original, cel al cărții din 1946, cuprinde nu puține erori de tipar, greșeli în transcrierea titlurilor sau a numelor, neglijențe în prezentarea citatelor etc. Manuscrisul autorului nefiind de găsit, corecturile au fost făcute de noi, acolo unde ne aflam în fața unor erori evidente de transcriere sau unde ni s-a părut că se impun în mod neapărat, (fixarea mai precisă a unor citate, restaurarea textului unor fraze neclare din pricina unor erori de tipar, ortografierea corectă a unor nume etc.) Desigur că nu toate lacunele, de natura celor menționate mai sus, au putut fi eliminate.

Explicarea omului, opera cea mai împlinită a lui Mihai Ralea, inaugurează seria de *Scrieri* a autorului, destinată să apară în mai multe volume. Este evident că drept criteriu de grupare a lor nu a fost ales cel cronologic. Textele de critică și estetică literară, studiile de psihologie și sociologie, eseistica și reflecțiile de moralist, impresiile și notele de călătorie vor forma materia celorlalte volume.

N. TERTULIAN

CUVÎNT INAINTE

Studiul prezentat în volumul de față e prima lucrare sistematică, de proporții mai mari, pe care autorul a scris-o de la *Ideea de revoluție* publicată în 1923. Ea își are originea într-un studiu despre *Definiția omului* apărut în 1928 în *Viața românească*. Acolo se găsea în germeni ideea generală care a servit drept fundament la edificiul prezentat aici. Pe vremea aceea lucrările lui Max Scheler sau Ludwig Klages, cu care unele concluzii ale *Explicării omului* pot avea înrudiri sau oferi analogii, nu erau încă publicate sau, în orice caz, erau necunoscute autorului. Concluziile încheiate azi datează, așadar, de aproape două decenii în preocupările lui.

În imediata sa înfățișare, studiul nostru se prezintă ca un sistem de rațiune practică. Marile probleme legate de personalitatea umană, de la etică la religie și artă, sînt examinate dintr-un punct de vedere unitar. Marile teme ale lumii morale sînt văzute printr-o interpretare care le așază la bază un „fenomen primar" unic, acela de amînare, de oprire sau de obstacol. Într-o formulă redusă la ultima expresie de simplicitate se poate spune că : „omul e animalul care-și poate amîna sau opri reacțiunile". Ideea de obstacol sau de autoobstacol capătă astfel un rol principal în sensul dat noțiunii de omenie, înțeleasă drept calitatea de a fi om, echivalentă cu aceea de umanitate, care avînd anexată

adiacent şi un alt înţeles a fost înlăturată. Omenie înseamnă, aşadar, aptitudinea pe care o implică în el omul, după cum bătrîneţea e starea de a fi bătrîn, ori animalitatea aceea de a fi animal. Se încearcă astfel de a explica unitar modalitatea însuşirii de om. Studiul îmbracă o semnificaţie umanistă. Ideea de obstacol, completînd ideea de cauzalitate în accepţia cosmogonică, aplicată lumii fizice, naturii, va fi încercată într-o altă lucrare în preparaţie, sub titlul *Obstacol şi infinit*.

O astfel de explicaţie coerentă nu are în ea nimic din obsesia monoideistă a unui sistem metafizic. Ea nu pleacă de la o idee preconcepută pentru a sili fenomenele să intre în ea, ci, plecînd de la varietatea faptelor, încearcă să tragă o concluzie de ansamblu. F. Engels în *Anti-Dühring* a arătat inanitatea construcţiilor metafizice sistematice. Cu drept cuvînt însă a admis gîndirea generalizantă ca o încheiere închegată a varietăţii infinite a aspectelor naturii şi societăţii. *Origina speţelor*, ca şi *Capitalul*, fără să fie opere de viziune metafizică, prezintă arsenalul imens al faptelor sub o interpretare unitară. Raportarea fenomenelor la acelaşi punct de vedere fecundează prin ipotezele ei nenumărate alte cercetări, împacă soluţii adverse care împiedică progresul intelectual prin infinite controverse. A pune ordine în idei e un act de salubritate ideologică. Aceasta nu are nimic comun cu ceea ce se cheamă, către sfîrşitul adolescenţei intelectuale — care poate fi mai scurtă, ori mai lungă —, a tinde către un „sistem". Starea naiv metafizică e o formă facilă şi în definitiv primitivă de gîndire, caracteristică începuturilor ca şi crepusculului meditaţiei filozofice.

La început „sistemul" e o formă de reacţie lirică temperamentală ori de-a dreptul endocrinică, legată de transformările bruşte ale pubertăţii spirituale.

Din fericire, în aceeaşi epocă, gîndirea monoton unitară e mereu trădată de veleităţile neconţinute ale vieţii care descoperă prin curiozitatea tinereţii mereu alte caleidoscopice perspective. În această fază, aspiraţia snobistică sau temperamental metafizică e corectată de

ceea ce formează esenţa tinereţii : inclinaţia pluralistă. Din contra, primele semne ale senilităţii vestesc gustul de a ordona minunatul şi infinitul peisaj al existenţei în cenuşii viziuni de manie cerebrală. Sistematizarea metafizică e de ordinul sclerozei. Aceste tabieturi gnoseologice trebuiesc refuzate cu orice chip. A explica coerent însă, ajungînd — nu plecînd — la un punct de sprijin fix, e altceva. Dar chiar în această postură justă generalitatea explicaţiei nu trebuie să întunece autonomia detaliilor, care se cer gîndite pe lîngă relaţia lor cu ansamblul concluziei, în specificitatea lor. Obsesia sistematică nu trebuie să anihileze tot ce nu intră într-un anumit criteriu. Schopenhauer, Marx, Engels, William James ori Scheler au prezentat, pe lîngă „sistemele" lor, nenumărate consideraţii variate asupra unor amănunte, lăsînd universului şi... cititorului oarecare spirit de descentralizare.

Studiul de faţă se mai poate prezenta şi ca o încercare de antropologie filozofică. În ultimii ani, numeroşi filozofi, de la Max Scheler la A. Gehlen, s-au consacrat problemei omului, creînd, pe lîngă vechea antropologie fizică, una filozofică. Monografia noastră despre om se înscrie şi ea în rîndul aceloraşi tendinţe.

Dar ceea ce am voit mai ales în această lucrare e un studiu asupra suprastructurii societăţilor omeneşti, asupra ceea ce constituie realitatea sufletească a omului manifestată prin morală, artă, religie etc. Structura societăţilor, luminată printr-o ştiinţă impunătoare, la care au contribuit K. Marx, Engels, E. Durkheim, Lenin şi Stalin, nu mai prezintă azi prea multe mistere.

Dialectica veşnică a fenomenelor va aduce, fără îndoială, schimbări de înregistrat în viitor. Legile generale au fost însă formulate. Materialismul dialectic răspunde azi complet tuturor problemelor de bază ale structurii sociale, aşa cum se prezintă pînă în momentul de faţă. Clasicii socialismului au menţionat şi au recunoscut realitatea unei suprastructuri. Preocupaţi însă de a indica fundamentul legilor structurale, adînciţi în preocuparea ridicării temeliilor prime ale edifi-

ciului, pe de altă parte angrenați în vîrtejul luptelor politice și al organizării practice, al tacticii de partid ori de guvernămînt, ei nu au avut răgazul clipelor de meditație senină în care să indice — ceea ce ar fi fost posibil numai într-o eră de oarecare victorie socialistă — caracteristica și sensul vieții de suprastructură.

Într-o primă fază s-a încercat pe ici pe colo să se explice manifestările spirituale ca fiind produsul *nemijlocit* al structurii, identice cu aceasta, reieșind din aceleași legi și din aceleași principii deterministe.

Adică s-a încercat contopirea suprastructurii în structură. Engels, în *Anti-Dühring*, a atras atenția asupra acestei identificări sumare și a combătut de asemeni materialismul mecanic și naiv. Lenin la fel. Nu s-a ținut seamă însă de această observație a maeștrilor. A urmat atunci identificarea Fiziologiei cu Psihologia, a Eticii cu Darwinismul, a artei cu copierea naturii etc.

În linii generale, suprastructura ascultă de ordinele ori măcar de influențele hotărîte și inevitabile ale structurii. Cauzele însă fiind multiple, ele se interferează și rezultatul devine complex.

Drumul larg al marii cauzalități urmează clar aceste directive. Văzut de pe o înălțime care-l domină, el pare rectiliniu. Considerat mai de aproape însă, el prezintă întortocheri și reveniri. Diferite momente istorice, prin reziduurile lor, își încalcă influențele. Hegel, ca și Marx, au arătat că progresul prezintă aspectul unei spirale. Revenirile, regresurile, oprelile, înconjururile sînt semănate pe această cale. Toate acestea se desfășoară pe traseul întortochiat al dialecticii hegeliano-marxiste. Dacă n-ar fi negări și afirmări, acceptări și opoziții, n-ar exista mișcare, adică ar fi negată însăși esența dialecticii. Aceasta este și superioritatea concepției evoluționiste hegeliano-marxiste față de concepția simplistă spenceriană. Vladimir Ilici Lenin a înțeles bine sensul adevărat al dialecticii marxiste. „O dezvoltare care repetă oarecum treptele deja străbătute, dar într-un alt chip, pe o bază mai înaltă («negațiunea negațiunii»), o dezvoltare care are loc, pentru a spune astfel, în spirală, și nu în linie dreaptă ; o dezvoltare

prin salturi, catastrofe, revoluții, «întreruperi ale mersului treptat» ; prefacerea cantității în calitate ; impulsii lăuntrice spre dezvoltare, provocate de contrazicere, de ciocnirea forțelor și tendințelor felurite ce acționează asupra unui corp dat sau asupra unui fenomen sau al unei societăți date ; interdependența și legătura strînsă, indisolubilă, a *tuturor* laturilor aceluiași fenomen (la care istoria face să apară necontenit laturi noi), o legătură care înfățișează procesul mișcării universale, proces unic și guvernat de legi — acestea sînt cîteva trăsături ale dialecticii, ale acestei teorii a dezvoltării, mult mai bogată decît teoriile obișnuite"[1].

Din vechea trichotomie, teză, antiteză, sinteză a lui Hegel, K. Marx a evidențiat pe concret mersul istoriei, făcut din ciocniri și împăcări, din avînturi și poticneli, din luptă de clasă, din etape istorice care se neagă una pe alta. Luminat astfel de eclerajul dialecticii, mersul societăților omenești devine inteligibil.

Dar dialectica nu se aplică numai în interiorul vieții sociale și al istoriei. Ea poate privi și raporturile societății cu natura, ale omului cu ambianța cosmică care-l înconjoară. Un precursor al lui Marx, Saint-Simon, vedea sfîrșitul luptelor sociale prin deplasarea opoziției și luptei de exploatare a omului de către om la opoziția și exploatarea naturii de către om. Există fără îndoială o *antiteză dialectică între om și natură.* De la tehnicile primitive și de la magie la industrialismul modern, de la religia triburilor la filozofia europeană modernă, omul se smulge din natură și imprimă acesteia tehnica și opera inventivității sale. Natura e ceea ce e dat, civilizația e ceea ce e uman construit. Există o *dialectică a datului și a construitului.*

Marxiștii au insistat de nenumărate ori asupra erorii materialismului mecanic, static, insistînd asupra avantajelor explicative ale materialismului dialectic. În această privință, omul e produs al naturii, dar se sforțează mereu să se desprindă de aceasta printr-o luptă

[1] V. I. Lenin, *Karl Marx*, publicat în ediția a 7-a a Enciclopediei Granat.

continuă. El opune rezistenței naturii, o veșnică plăsmuire. Marxismul se sprijină pe ideea construcției tehnice, industriale.

Această construcție în opoziție cu datul natural dă sensul dialectic al suprastructurii. Impulsul economic, manifestat prin formele de producție care explică înăuntrul societății forma generală a suprastructurilor, e și el, prin tehnicile pe care le creează, o formă de construcție umană opusă naturii fruste. Între economie și natură, ca și între artă, religie ori morală, pe de o parte, și natură, pe de alta, e aceeași antinomie.

Așadar, se poate explica semnificația suprastructurilor din două puncte de vedere. Mai întîi, formele vieții spirituale sînt determinate de structura economiei și de raporturile de producție, așa cum a arătat marxismul. În al doilea rînd, felul de viață economic, împreună cu celelalte aspecte de viață sufletească pe care le influențează : arta, religia, morala, apar ca construcții omenești în opoziție cu natura.

Primul punct de vedere a fost lămurit de concepția materialismului dialectic. Ne vom ocupa în acest volum de cel de al doilea aspect, după care însăși conduita economică (a fortiori și celelalte produse ale civilizației) sînt creațiuni obținute prin refularea datului natural.

Aceasta nu înseamnă că lanțul determinismului natural e rupt. El lucrează mereu și e continuu prezent în firea omenească. Numai că el e mereu întrerupt, amînat, complicat, deviat. Dacă am asculta mereu și integral poruncile sale, civilizația nu ar fi posibilă. Numai ciocnirea natură-om poate crea realitatea dialectică. Omul nu e contingent, adică eliberat din cauzalitatea naturală. Singura lui posibilitate de rezistență în raport cu aceasta e *ezitarea.*

Amînîndu-și reacțiunile, refuzînd un determinism vital direct și imediat, el își poate complica și combina răspunsurile. Omul nu se poate smulge din determinismul natural. Dar el îl poate opri o clipă spre a-l domestici și utiliza. Prima sa poziție e de negațiune dialectică, de rezistență, de invenție, de piedici. Omul e un

creator de piedici, pentru a-și infiripa anumite libertăți. Creațiunile sale, de la economie la artă și morală, se înfățișează ca alcătuiri proprii.

Odată tăiat cordonul ombilical care leagă aceste creațiuni de impulsul natural, ceea ce nu înseamnă prin aceasta că s-au suprimat toate legile eredității, ele reușesc să aibă o viață proprie. Să le urmărim în această ipostază.

CAPITOLUL I

AFIRMĂRILE ŞI ABSENŢELE IDEII DE OM

Din cele mai vechi timpuri şi în toate formele de societate, ideea de om e prezentă. Miturile contemporane cu cele mai rudimentare începuturi ale civilizaţiei se ocupă de originea şi soarta omului, de situaţia lui în lume, de raporturile sale cu divinitatea etc. Luăm cunoştinţă de perenitatea fiinţei omeneşti încă din frageda noastră copilărie, o dată cu povestea izgonirii lui Adam din rai pentru crima sa de curiozitate şi lubricitate, pentru îndrăzneala pe care a schiţat-o ca să iasă din condiţia sa precară de om. Religiile, magia, legendele, epopeile, toate conţin aci ca un substrat inconştient, aci descrisă direct, situaţia destinului omenesc şi, viaţa viitoare fiind presupusă, condiţiile modeste şi efemere ale vieţii de aici, de pe pămînt.

Dacă analizăm cu atenţie conţinutul acestor produsuri de imaginaţie populară, situaţia omului se desprinde relativ, în acord sau în contrazicere cu o serie de realităţi cu care ideea de om formează oarecum o opoziţie, un fond, pe care silueta fiinţei omeneşti se impune sau se şterge printr-un efect de contrast. În raport cu virulenţa sau cu debilitatea altor concepte, ideea de om devine mai luminoasă ori mai ştearsă.

În sensul cel mai larg, umanismul înseamnă orice preocupare de a determina sau de a explica naiv ori cultivat fiinţa sau natura omului. Vicisitudinile acestei idei umaniste variază de la epocă la epocă, de la societate la societate, de la tip cultural la tip cultu-

ral. Ele se schimbă după structura fiecărei societăți și, cum pomeneam mai sus, după intensitatea cu care se impun alte idei, care cîteodată ajută, alteori eclipsează gîndurile relative la soarta sau ființa omului. De aici momente de afirmare, de dezvoltare și atenție pentru noțiunea de om, sau momente de uitare, de absență, adevărate amnezii ale preocupării umaniste, în care orice gînd privitor la ființa noastră decade, se șterge, dispare din temele pe care și le pune la ordinea zilei o anumită cultură.

În special trei sînt ideile care în trecut au făcut concurență interesului umanist: ideea de divinitate, ideea de societate și ideea de natură. În perioadele cînd una din aceste trei teme s-a menținut cu un deosebit accent pe primul plan al vieții istorice, ideea de om pălește și dispare. O altă lumină o orbește, o lasă în umbră. Ea nu poate găsi nici un interes în sufletul oamenilor, nu poate grupa elementele cu care să atragă atenția spre a fi luată în considerare.

Din contra, ori de cîte ori preocuparea publică se îndreaptă către om, aceasta înseamnă că gîndirea bigot-religioasă, tiranic-socială, sau mecanist-științifică nu se găsește la apogeul lor. Afirmările umaniste sînt în raport invers proporțional cu succesul acestor trei preocupări. Așa a fost în trecut. Vom vedea cum astăzi ideea de om încearcă să se concilieze cu religia, cu știința și cu socialismul. O analiză rapidă ne va lămuri.

Mai întîi, orice umanism conține în el o sămînță de ateism. Interesul pentru treburile omenești înseamnă laicism, indică o stare sufletească secularizată. Epocile de aur ale vieții religioase pleacă de la ideea că omul e un amănunt al creațiunii între atîtea altele. În spectacolul grandios, sublim al universului, operă măreață a divinității, omul are același loc cu animalele necuvîntătoare, cu ierburile, cu munții și cu apele. E un detaliu zvîrlit aici de bunăvoința providenței. În fața unei puteri infinite, veleitățile sale mizere nu pot însemna nimic. Omul e contopit ori împrăștiat în opera divină, fără putere, fără ființă ori soartă proprie. Eternitatea, nemurirea sînt atributele dumnezeirii. Omul reprezintă un abia perceptibil moment din acest

lanț fără sfîrșit. El apare și dispare într-o scăpărare de fulger, care-i luminează o clipă existența. Totul e la dispoziția și în mîinile providenței, puterea omului neînsemnînd absolut nimic.

E ușor de înțeles atunci că ideea umanistă nu poate trăi și nu se poate dezvolta în perioadele de fervoare religioasă acută. Evul mediu, profund religios, a înăbușit peste tot concepția vreunei importanțe oarecare a omului. Țările de intens misticism, ca Spania de pildă, n-au avut ceea ce s-a numit în alte părți Renaștere. A trebuit o religie foarte laicizată ca aceea a vechii Helade ca să scoboare pe zei printre oameni. Epocile de aur ale brahmanismului sau creștinismului au întunecat complet orice preocupare față de om. Au trebuit timpuri de decadență religioasă pentru ca concepția umanistă să se poată înfiripa.

Aceeași stare neprielnică reflecțiilor despre om apare și în epocile în care concepția despre societate tinde către un tip puternic centralizat. În clanul totemic primitiv nici măcar divinitatea nu e individualizată. Ea se prezintă sub forma unei puteri anonime care e „mana". Abia mai tîrziu apar eroii și zeii sub forma unor persoane. Umanismul apare o dată cu individualismul organizației de „cetăți" a lumii greco-romane. Omul devine astfel echivalent cu „individul". Culturile de tip strict colectiv, în care individul nu s-a degajat complet de mediu, nu se interesează de soarta omului.

Ca și în cazul predominării excesive a ideii divine, în tipurile culturale socializate, omul capătă o existență secundară, accesorie. El e înglobat mediului și nu poate căpăta o determinare autonomă. Ideea de om se formează o dată cu aceea de individualitate, care este calitatea principală a primei.

Vom vedea mai departe cum e posibil în zilele noastre un umanism socialist. Dar aceasta presupune trecerea printr-o altă fază, prin aceea a diferențierii individualiste.

Ca și starea religioasă prea frecventă, ca și structura socială prea tiranică, mentalitatea științifică — așa cum s-a afirmat ea la începutul secolului al XIX-lea, aceea care face din „natură" și din ordinea naturală cheia

universului, produce de asemeni o amnezie a ideii de om. Ordinea naturală presupune o explicație a fenomenelor de jos în sus. Adică reducerea superiorului la inferior. În acest cadru explicativ, omul devine un animal oarecare, cel mult un animal mai perfecționat. El e introdus în linia de continuitate a fenomenelor biologice, cu rangul de fenomen ceva mai complicat, dar totuși făcînd parte din aceeași mare familie. E același mod de absorbție ca și în cazul religiei sau al societății. Acolo omul devenea un detaliu al divinității ori al grupului social. Aici devine un accesoriu al naturii care o înglobează în logica și conținutul ei. Orice pretenție de autonomie hoministă dispare. De la faptul fizico-chimic la cel fiziologic și de la acesta la acel sufletesc, adică omenesc, e o unitate neîntreruptă. Pentru Descartes și cartezieni, animalele erau o speță de mașini, iar omul era un animal, adică o mașină perfecționată. Într-un acces de sistematizare mecanicistă, Taine a definit omul „Un théorème qui marche". Formula mecanică face posibilă mașina; animalul e un fel de mașină, iar omul — un animal, adică întruchiparea vie a unui principiu matematic. A venit pe urmă materialismul secolului al XVIII-lea. Unul din reprezentanții cei mai celebri ai acestei doctrine, La Mettrie, a zvîrlit în lume concepția lui „l'homme-machine". E evident că pozitivismul a trebuit să fie încîntat de asemenea formule. Biologismul evoluționist al sec. al XIX-lea a lărgit și a adus toate luminile posibile în ajutorul ideii identității între om și animal, admițînd doar pentru cel dintîi oarecare diferențe de grad. Darwin și Spencer au făcut tot ce au putut pentru creațiunea unei filozofii naturale de continuitate om-animal. Omul era astfel repus în cadrul ordinii naturale avînd un oarecare rang în ierarhie, dar fiind determinat în toate atributele sale de aceleași legi ca ale întregii lumi zoologice. „Natura" elimina astfel ca și „Religia" ori „Societatea" posibilitatea unei existențe independente a omului. Atunci s-a creat teoria „descendenței", adică a subordonării omului la regnul animal. În aceste condiții, originalitatea omului nu putea fi indicată.

Mai tîrziu însă, către sfîrșitul secolului trecut, cînd anumiți filozofi au încercat oarecari tentative discontinuiste, ideea de om părea că poate aștepta oarecare speranțe de autonomie. Bergson, unul din protagoniștii acestei filozofii de independență discontinuistă, care refuza asimilarea fenomenelor sufletești cu cele biologice și chiar a acestora cu cele mecanice, fizico-chimice, a prezentat totuși pe om sub forma unui animal activ, „homo faber", predestinat să acționeze industrios și să transforme în sensul vieții și al instinctului de conservare ambianța manufacturată spre avantajul său.

Rostul și esența omului fiind acțiunea și aceasta neavînd alt imbold decît adaptarea pentru conservarea vieții, Bergson, discontinuist în metafizica sa, devenea în antropologie un biologist ca toți ceilalți predecesori ai săi. Contradicția bergsoniană constă în nepotrivirea între aspirația către libertate, manifestată chiar sub forma unui vitalism în sistemul său general filozofic, și inserarea omului în rîndul animalelor „fabricatoare" pe un punct de vedere strict biologist.

Astfel toate concepțiile care pleacă de la ideea „naturii" sacrifică aspirațiile specifice ale ființei omenești.

*

Dacă ideile de divinitate, de societate și de natură au înăbușit în unele epoci sau culturi interesul ideologic pentru om, ideea umanistă a reușit totuși să se afirme în altele, cînd aceste concurențe slăbeau din intensitatea lor. În condiții mai prielnice, omul a început să se gîndească la el însuși și să-și alcătuiască diferite portrete despre dînsul. El s-a închipuit într-o serie întreagă de tipuri care reprezentau dezideratele ideale ale timpului [1].

Marile sforțări umaniste au fost tot atîtea dezrobiri față de tirania religioasă, societaristă sau mecanic-

[1] Vezi în această privință: Tudor Vianu, *Transformările ideii de om*, București, 1942; M. Scheler, *Die Idee des Menschen*.

științifică. Era, evident, greu ca omul să capete o existență individuală prin opoziția făcută divinității, în domeniul însuși al speculației religioase. Trecător și mărginit, el nu se putea defini prin rezistența față de eternitate și absolut. Cu toate acestea, în însuși cadrul religiilor, omul și-a inventat o speță de nemurire, cel puțin într-o a doua viață, dacă nu în aceasta. Unele religii au introdus perspectiva paradisului, altele pe acelea a metempsihozei, altele pe aceea a incarnațiunii, a perpetuării unei existențe în forma de „suflete ale strămoșilor", spirite etc. Viața omenească a fost prelungită astfel dincolo de limitele pieritoare ale existenței noastre aici pe pămînt în forma concretă în care a fost dată viața. Lumea elenă a mers mai departe, umplînd abisul dintre providență și oameni prin două căi : a conceput mai întîi zeii însuflețiți de conduite omenești, i-a coborît din Olimp pe pămînt, le-a dat uri, iubiri și patimi, le-a prescris destinuri asemănătoare cu ale noastre. În al doilea rînd, a arătat ca posibilă revolta omului contra zeilor. A indicat năzuința acestuia de a le fura secretele, de a se substitui lor. Mitul lui Prometeu e prima încercare umanistă în vechea mitologie. Mai tîrziu, în plin ev mediu, creștinismul a oprit prin atîtea și atîtea interdicții progresul atenției dată omului. A trebuit să vină Renașterea și mai tîrziu Reforma pentru ca astfel de preocupări să fie posibile. Începuturile unei gîndiri naturaliste, care mai tîrziu, cînd va deveni atotputernică, va împiedica și ea dezvoltarea unei concepții antropocentrice, a reușit totuși, combătînd obscurantismul religios și preparînd o concepție naturalistă și mecanicistă a lumii, să dezrobească pentru un timp studiul omului. Din lupta între mecanicismul științific și credința religioasă a reieșit un cîștig pentru umanism.

Cu toată aparența contrarie, există însă în însăși doctrina creștină o serie de perspective și interpretări ale dogmei, după care o anumită libertate era cîștigată pentru om. În special, gîndirea teologică a Sf. Augustin, cu așa de covîrșitoare influență asupra gîndirii religioase medievale, a consacrat această achiziție. Prin păcatul

originar, omul decăzuse, devenise o ființă abătută, rănită. Diavolul îl poate astfel influența și-i poate insufla concupiscența, care-l ține în condiția sa imperfectă. Dar în același timp, omul tinde către perfecțiunea divină. El aspiră către ființa lui Dumnezeu. E posibil acest lucru. Sf. Augustin acordă omului grația divină prin care el se poate salva. Omul e, ontologic vorbind, tributar existenței sale pămîntești, dar în același timp susceptibil în anumite condiții de a urca spre starea divină.

Acordîndu-i grația, Dumnezeu acordă omului și libertate. Căci în deplin liber-arbitru, el se poate hotărî către calea participării la dumnezeire. Astfel, omul nu se poate mîntui singur, prin propria sa inițiativă, fără ajutorul divin, dar cînd grația i s-a acordat, el poate urca treptele perfecțiunii și ale salvării. „Cînd afirmă în același timp gratuitatea deplină, libertatea liberului arbitru omenesc ; cînd profesa că Dumnezeu are prima inițiativă a oricărui bine, că el dă voința și realizarea ; că încoronînd meritele noastre, el încoronează darurile sale proprii ; că omul nu se poate salva singur, nici să înceapă singur opera mîntuirii sale și că el singur nu poate face decît răul și greșeala și că totuși e liber cînd lucrează sub grația divină, și că înviorat interior prin ea poate gîndi liber acte bune și merituoase și că e singur responsabil de răul pe care-l face..., cînd evul mediu profesa această concepție a misterului grației și al libertății, el era pur și simplu în linia concepției creștine pe care o profesa. La apogeul gîndirii medievale, Sf. Thomas din Aquino va elabora teologic soluțiile pe care Sf. Augustin le discernase în marile sale intenții contemplative."[1]

Se poate vorbi astfel după unii de un umanism creștin în plină epocă a catolicismului. Mai tîrziu, Luther, Calvin sau Jansenius, prin Reformă, vor veni cu doctrina predestinației, după care omul rămîne condamnat în veșnicie pe baza păcatului originar, fără putință de mîntuire. O astfel de interpretare pesimistă, fatalistă, îndepărtează pe om de la o concepție divină a esenței

[1] J. Maritain, *L'humanisme integral*, p. 19.

sale. Grația fiind îndepărtată, omul nu mai are de așteptat nimic de la Dumnezeu. El se întoarce către viața pămîntească, materialistă. Protestantismul se întoarce către el însuși, într-un fel de *antropocentrism laic*, punînd pe om în centrul existenței. Printr-o paradoxală evoluție, fatalismul reformist creează un umanism individualist, liber de orice influență divină. Această atmosferă ajută, prin liberalismul ei, filozofiei naturii care se găsea în alte domenii în plină dezvoltare și, astfel conjugate, ambele sforțări aduc o dezrobire remarcabilă.

În ordinea socială evul mediu înăbușise orice aspirație individualistă. Evul modern, care începe cu libera cugetare de care avea nevoie burghezia în lupta ei de eliberare, afirmă implicit și începuturile individualismului. Categoria personalității opusă societății creează o serie întreagă de tipuri umaniste noi, determinate de individualismul economic cerut de progresele acumulării capitaliste.

În primul rînd, omul Renașterii. În locul vechilor tirani, o serie întreagă de condottieri magnanimi întrețin curți de scriitori și artiști. Exilul și cosmopolitismul deschid orizonturi largi. Omul multiplu, cuprinzător, „l'uomo universale", în felul lui Pic de la Mirandola, doctor „de omni re scibili", Dante, despre care Boccaccio ne spune că unii îl considerau mare poet, alții filozof, în fine, unii teolog ori om politic, Leonardo, pictor, filozof, arhitect și om de știință, devin figurile cele mai cunoscute ale acestui timp. „Dar orice negustor florentin sau om politic este de obicei un învățat care vorbește amîndouă limbile antice. Cei mai celebri umaniști trebuie să-l învețe pe el și pe copiii lui Politica și Etica lui Aristot." (Burckhardt.) Gimnastica, dansul, muzica, poezia, pictura, fizica și geografia erau cunoștințe curente în care foarte mulți excelau. O nouă concepție a gloriei apare. Oamenii eminenți sînt onorați, sărbătoriți în viață și după moarte. Biografia, în care e descrisă viața celebrităților, devine un gen istoric și literar foarte gustat. În legătură cu aprecierea critică a personalităților marcante, apar și pamfletul, gluma și batjocura satirică ca genuri literare, așa cum le-a practicat de pildă Pietro Aretino sau cum le-a reco-

mandat, în prețioase canoane pentru uzul oamenilor de curte, Baltazar Castiglione în vestitul său *Cortigiano*. Semnul special al florentinilor era de a avea „ochi ascuțiți și limbi rele".

Lectura se completează cu călătorii. Marii descoperitori de continente, „conquistadores", portughezi și spanioli, incită gustul lungilor peregrinări. Orizontul cultural se întregește cu cel cosmografic și etnografic. De asemenea științele naturii devin familiare, în timp ce în producțiile literare apar preocupări de analiză psihologică a personajelor, ceea ce dovedește descoperirea omului interior.

Fizionomia omului modern era astfel creată. Mai trebuia ca el să fie opus societății din care făcea parte pentru ca și contrastul să-l evidențieze mai bine. Aceasta a fost opera veacului al XVIII-lea francez. Au circulat atunci trei portrete umaniste antisociale: omul natural, omul abstract și „bunul sălbatic". Ceea ce apărea ca o primă însemnătate era nevoia de a demonstra că pe deasupra condițiilor sociale istorice, de moment ori de anumită specificitate, și în contra lor, ființa omenească avea o serie de drepturi imprescriptibile, care țineau de însușirea sa de om, pe care i le acordase natura și care nu erau acordate de societate.

Omul se naște cu anumite prerogative eterne, inalterabile, pe care nici o tiranie nu i le poate lua. Pentru aceasta, un Grotius, un Johannes Althusius, un Puffendorf au creat doctrina „dreptului natural". Dar pentru ca să devie un subiect al acestui drept supra social, era nevoie de a construi icoana însăși a „omului natural". Cu aceasta s-au însărcinat Rousseau, Morelly, Mably și alții. Acesta e omul independent și anterior societății, omul ieșit direct din mîna naturii cu drepturi imprescriptibile, fondate pe principii veșnice. Societatea n-a făcut decît să altereze aceste drepturi, să le corupă ori să le suprime. Dar omul natural a preexistat mediului în care s-a născut. El n-are o accepțiune empirică de produs colectiv, ci una aprioricã.

Omul natural sfidînd astfel condițiile istorice și psihologice devine în concepția altor gînditori ai aceluiași veac *„omul abstract"*. Condorcet, Turgot, marile figuri

ale Revoluției Franceze, de la Danton la Babeuf și de la Saint Just la M-me Roland, au crezut într-un om în sine, esență teoretică, generalizare națională a tuturor însușirilor de umanitate, un om care cuprinde într-însul „ideea“ platoniciană de omenie, concept unitar și invariabil. Cînd vorbeau de „Drepturile omului“ corifeii marii revoluții se gîndeau la acest om mereu egal cu el însuși, indiferent de latitudine ori longitudine, de vîrstă, de rasă ori de religie. Contra acestui acces de abstractizare care mutila viața autentică, concretă, care a comis orori și crime în numele unei scheme de om inexistent, și-a îndreptat Taine marile sale portrete pamfletare din *Les origines de la France contemporaine*. În fine, pentru a întări portretul omului natural, în aceeași ambianță, s-a creat, fundat pe rapoartele misionarilor iezuiți, portretul a ceea ce se chema atunci „le bon sauvage“, sălbaticul blînd, inocent, nepervertit încă de societate, idilic și paradiziac, incapabil de cruzime, răutate sau perversitate. Cît a fost de autentic acest portret au putut-o vedea aceia care, după această nevinovată propagandă, au luat drumul ținuturilor sălbatice și nu s-au mai întors niciodată în patrie.

Era necesar însă să se arate că făptura omenească intră bună și cuminte în mrejile societății; era necesar să se despartă clar și categoric omul, adică individul, de pretențiile absorbante ale mediului colectiv.

Omul abstract și omul natural și-au dezvoltat veleitățile pînă la apogeu în timpul romantismului, transformîndu-se într-o nouă viziune umanistă, aceea a „omului scop în sine“. Această nouă siluetă omenească a fost schițată, în liniile ei generale, de Kant. „Consideră pe aproapele tău ca pe un scop, nu ca pe un mijloc“ înseamnă a recunoaște un fel de suveranitate de drept divin pînă și ultimului dintre oameni. Se crea prin aceasta un *prag minimal* al noțiunii de om. Prin faptul că era om, avea dreptul de a fi considerat ca o finalitate autonomă. Cu aceasta, triumful maxim al umanismului individualist era creat. Au venit după aceea paroxismele doctrinei cu Nietzsche, Ibsen sau Carlyle, care au deschis omului drumuri către eroism, cu veleități de supraspeță, cu aspirații de zei rătăciți printre

oameni. Omul devenea supra-om, și prin aceasta, părăsindu-și speța, o trăda în același timp.

Antagonismul natură — omenie rămînea însă în picioare. Dezvoltarea uriașă a științelor naturii în secolul al XIX-lea înglobase în explicația mecanistă întregul domeniu al științelor biologice. Descoperirea naturii a dus nu numai la o metodologie, dar și la o metafizică. Naturismul a devenit pannaturism. Era firesc ca studiul realităților omenești să fie înglobat în acest imperialism al științelor naturale. Esența omului s-a redus la o contopire, subliniată de mici diferențe, cu ultimele stadii de evoluție ale regnului animal.

Pozitivismul și evoluționismul, așa de importante în domeniul filozofic al secolului al XIX-lea, s-au întrecut, într-o teribilă emulație, să aducă fiecare contribuția lor la explicarea minimalizantă a omului.

Dar și aici s-au încercat rezistențe și reacțiuni. La interpretările filogenetice și ontogenetice s-au opus altele de ordin sufletesc ca definind specific omul. Încă din antichitate s-a indicat ca fiind particulare domeniului uman rațiunea și puterea de gîndire. Alții au atras atențiunea asupra facultății vorbirii, asupra limbajului, alții în fine, asupra aptitudinilor tehnice, culturale ori sociale. Vom vedea mai departe, într-un capitol, cît valorează aceste definiții.

*

Dacă în trecut ideea de om nu s-a putut impune decît atunci cînd punctul de vedere religios, societarist ori scientist se găseau în dizgrație, astăzi trebuie să constatăm că, chiar în prezența acestor considerații ostile, concepțiunea umanistă reușește să se afirme. Ea se poate concilia în sinteze suple și cuprinzătoare cu ideile care altă dată încercau s-o suprime. În primul rînd, religia, renunțînd, pe de o parte, la pornirea ei exclusivistă și fanatică, a făcut imense concesii laicismului. Rînd pe rînd, deismul, fideismul, religia naturală, considerată ca un fenomen uman și pragmatist de la Chateaubriand și E. Renan pînă la William James, au

pus omul în mijlocul speculațiilor religioase. Acestea au căpătat fie o semnificație de utilitarism social sau național, fie un sens de consolare și înviorare psihică, un excitant stenic pentru decepțiile omenești. Fără să mai fie de esență revelatoare, religia a apărut ca și arta ori filozofia o operă a omului. Dar mai ales îndepărtîndu-se de marile ei ambiții de construcție cosmogonică, s-a ajuns încetul cu încetul la o problemă de conștiință.

Religia s-a refugiat din univers în sufletul omenesc, devenind o afacere psihologică. În adîncimile inconștientului ori în crizele conștiinței, ea și-a găsit un sediu preferat. Dintr-o metafizică mistică, în care insul uman nu era decît un modest amănunt, ea a ajuns un capitol psihic, sălășluind în interiorul omenesc. Prin aceasta antinomia „umanism-religie" și-a modificat cu totul premisele dușmăniei inițiale.

Aceeași îndulcire de raporturi trebuie să constatăm și în ceea ce privește antiteza „știință — specificitate umană". În elanul entuziast și naiv al începuturilor ei, știința asimila pe om unei spețe oarecare de animal. Mai puțin simplistă, antropologia recentă, cum vom vedea mai departe, arată azi că omul se prezintă cu remarcabile particularități anatomice și fiziologice. Saltul peste ultima speță animalică înrudită se face recunoscut printr-o serie importantă de caractere fizice speciale și printr-o revoluție de funcționare a organelor. Fără să rupă seria filiațiunii care leagă pe om de animal prin multe reziduuri comune, speța hominiană se caracterizează original prin nenumărate „mutații", adevărate revoluții fiziologice și structurale care o deosebesc fundamental de predecesorii săi în scara evolutivă. Nenumărate transformări fizice dau omului achiziții psihice și nervoase complicate, în care determinismul natural nu mai poate juca simplu și rectiliniu.

În fine, încadrarea colectivă actuală nu mai suprimă ca vechile tiranii societariste interesul pentru ființa umană. Progresul democrației și al socialismului, ridicarea standardului de viață a omului de jos, lupta pentru dreptatea socială și pentru libertate ridică pe sclavul anihilat de altădată într-o ființă întreagă, conștientă și respectabilă. Omul nu mai e un instrument pentru o societate sau un stat dominat și utilizat de o oligarhie. „Exploatarea omului de către om" e pretutindeni în descreștere. Prin interesul cu care se urmărește ridicarea ultimelor categorii sociale la un rang de viață demnă, se ridică la un anumit nivel însăși calitatea de om. K. Marx, în a sa *Heilige Familie*, a arătat că salvînd pe muncitori, categoria socială cea mai exploatată sub care nu mai există o alta mai robită, socialismul ridică implicit și clasele suprapuse acesteia, deci societatea omenească întreagă. Muncitorul devine astfel „omul tip", salvatorul însuși al colectivității.

Preocuparea de asigurare a vieții materiale, a respectului de demnitate, de libertate, de critică și autocritică, dezrobește prin muncitor însăși ființa omenească. Regimurile de masă combat paroxismele ambiției individuale, egoismul acaparator, orgoliul anarhic și dizolvant, dar asigură nu numai o valoare minimală omului, ci și o ierarhie a cantității și calității muncii ca criteriu de valorificare. În locul drepturilor de moștenire mecanică ele instaurează efortul și emulația individului, ridicîndu-i mereu nivelul cultural și sforțarea în creație. Se poate vorbi astfel de un umanism socialist. Fără să aspire, ca în miturile reacționare, către noțiunea de „supra-om", de „erou" sau de „elită", se poate întrevedea pentru fiecare om, în sînul socialismului, asigurarea infinită a dezvoltării sale spirituale. Omul își poate amplifica darurile sale omenești pînă la orice potență. Această idee a umanismului socialist începe să se agite în diferite țări ale continentului. Un A. Malraux sau J. Guehenno au lansat această noțiune în Franța, arătînd că nu există incompatibilitate între socialism și dezvoltarea maximă a persoanei umane.

CAPITOLUL II

DEFINIŢIA OMULUI

La gloire de l'homme c'est de se dépenser pour rien.
(Paul Valéry)

Religiile ca şi ştiinţa au fost mereu preocupate de a hotărî cu deosebire locul omului în univers. Mitul genezei porneşte din acelaşi spirit ca şi *Descendenţa omului* a lui Darwin. Descartes, cu dispreţul său pentru animalul-maşină, ca şi credinciosul Bossuet, afirmă deopotrivă supremaţia omului. Şi chiar cînd un suflet pur şi virginal ca acela al lui Sf. François din Assisi se lasă, în blîndeţea lui, atras de frăţia păsărilor cerului, el are conştiinţa că prietenia lui pentru animalele necuvîntătoare e o bunăvoinţă şi o filantropie.

Superioritatea omului a fost o categorie nediscutabilă pentru genul nostru, încă de la aurora civilizaţiilor. Determinarea precisă a acestei superiorităţi începe ceva mai tîrziu, o dată cu filozofia elenă. Secolul al XIX-lea, obsedat de măsură exactă şi precizare experimentală, a pus vechea problemă a bătrînelor religii, aşa cum a obişnuit să puie toate problemele pe care a voit să le soluţioneze : de jos în sus. Atunci s-au părăsit o clipă întrebările pretenţioase şi grandomane asupra specificităţii sufletului omenesc în deosebire de celelalte animale. Biologii s-au mulţumit să descurce aspectul fizic anatomic-comparat ori filogenetic al chestiunii. Şi aşa s-a născut Antropologia, cu măsurătorile ei de toate felurile. Rezultatele bazate pe un studiu comparativ al transformării organismelor nu sînt de dispreţuit în ce priveşte trupul omenesc asemuit cu acela al broaştei, al cîinelui ori al maimuţei. În ce priveşte antropologia psihică, adică caracterizarea structurii sufleteşti a omului în raport cu aceea a animalelor, sîntem încă la vechile soluţii filozofice şi metafizice indicate de antichitate. Să examinăm un moment aceste cîteva soluţii.

I

„Omul e un animal raţional" a spus bătrînul Aristot acum mai bine de două mii de ani. Toate progresele omenirii de atunci încoace se fac în jurul descoperirii logice a filozofului grec. Tot ce s-a gîndit, s-a descoperit sau s-a combătut pînă în ultimul secol e în legătură directă ori măcar indirectă cu subsumarea noţiunilor, cu legătura judecăţilor între ele ori cu aşezarea lor în silogism. Caracterul specific al întregii ere creştine e redescoperirea raţiunii şi a logicii. Efectele ei practice ori teoretice au fost atunci aşa de comode, aşa de fecunde, încît s-a constituit încetul cu încetul o religie a raţiunii.

Logică, adevăr, realitate au devenit, cel puţin pentru bunul simţ, care culege ceva mai tîrziu opiniile intelectualităţii, valori sinonime. Omenirea europeană a clădit cu încredere şi răbdare timp de secoli cultul inteligenţei raţionale, pe care, într-un moment de delir colectiv, Revoluţia Franceză a voit chiar să-l fixeze într-o religie propriu-zisă. Dar în această privinţă „secolul luminilor" nu se deosebeşte prea mult de Bacon, care a combătut un aspect al raţionalismului, adică deducţia, dar a susţinut un altul, inducţia. Toţi, cu preferinţe variate pentru o înfăţişare ori alta, au fost buni cetăţeni ai republicii logice. Că englezii i-au mai adăugat empirismul ori senzualismul, sau Kant criticismul nu înseamnă decît că au completat unele detalii ori că au aranjat lucrurile ceva mai bine.

E lesne de înţeles atunci că, superstiţia raţiunii fiind valoarea supremă, iar, pe de altă parte, omul fiind animalul cel mai perfect, concluzia fundată cu necesitate va fi că omul e primul animal care gîndeşte. Şi definiţia aceasta a intrat în popor. Toată lumea o crede

indiscutabilă. Toată lumea, afară de o tagmă mică de cercetători în domeniul psihologiei zoologice. Sînt în adevăr animalele lipsite de inteligență ?

În adevăr, trecînd peste faptele copios umflate în sensul identității om-animal de către Fabre, Romanes ori Brehm, iată cîteva fapte prezentate cu toată grija științifică. O pisică mănîncă o bucată de carne. Unei gaițe care stă deoparte și o privește îi vine poftă. Ca să ajungă la bucata de carne în mod direct, va trebui să treacă peste ghearele pisicii. Atunci găsește o stratagemă : se apropie și pișcă puternic pisica de coadă. Cînd aceasta părăsește carnea întorcîndu-și botul către coadă, gaița se repede și fură carnea. Dacă fabula cu vulpea și cioara e o poveste, faptul acesta e prezentat ca un document de ingeniozitate inteligentă pînă și în manualele de psihologie comparată. Iată un altul. Un cîine e închis într-o odaie. El știe că nu poate ieși afară decît deschizînd ușa. Dar aceasta are trei clanțe. Care e cea bună ? Singura soluție e să le încerce pe toate la rînd. Și ușa se deschide. Un cocoș ciugulește grăunțele care cad în jurul unei batoze. După un examen minuțios, el descoperă manivela, care, apăsată, lasă să curgă grăunțele afară. Și cu ciocul o plesnește ori de cîte ori vrea.

Aceste trei exemple sînt prezentate ca fiind de o extremă autenticitate în fapt și în interpretare.

Nu poate fi vorba aici nici de memorie asociativă (fiindcă faptul nu s-a repetat, cum e în experiențele cu labirinte, după metoda erorilor a lui Ierkes ori Jennings), nici de instinct, nici de dresaj. E vorba pur și simplu de inteligența propriu-zisă, cu toate caracterele ei distinctive.

De altfel, puțini biologi mai fac azi o deosebire absolută între instinct și inteligență. Primul e o soluție tipică, stereotipă, totdeauna aceeași în împrejurări analoage. Instinctul nu știe să facă deosebiri atunci cînd mediul s-a schimbat puțin. Inteligența ține seamă de aceste schimbări ale mediului. Instinct și inteligență sînt același răspuns, aceeași soluție de adaptare, cu deosebire că unul e întrebuințat în împrejurările omogene, celălalt atunci cînd circumstanțele au variat. Inteligența

e un instinct întrebuințat pentru împrejurările în care s-a produs o schimbare în mediu [1].

Animalele superioare au ambele feluri de răspunsuri. Ele întrebuințează însă mai mult instinctul și mai rar inteligența, fiindcă au mai redusă facultatea de a observa diferențele și variațiile. Omul invers : e înclinat mai mult către deosebire, diferențiază și utilizează mai des soluțiile inteligente. Instinctul e la el ceva mai degenerat. Deosebirea e astfel de grad, de mai mult ori mai puțin, nu de calitate, de natură. Cum putem pune atunci granița exactă de unde încetează ceea ce e animalic și începe ceea ce e omenesc ? Se poate întocmi o caracterizare distinctivă a omului pe o chestie de doză, de deosebire vagă, cantitativă, pe o stare tranzitorie, în care ambele caractere se întîlnesc și se pierd unul într-altul ? Azi, cînd studiul psihologiei comparate cu ajutorul conduitelor a permis atîtea lumini, care ne arată că facultatea care asigură omului supremația, sau pe care se zidea această superioritate, anume inteligența, nu mai e apanajul exclusiv al omului, nu putem hotărî situația caracteristică a acestuia, bazați numai pe această credință.

Problema trebuie considerată mai puțin unilateral. Evoluția de la animal la om nu s-a făcut numai în sensul inteligenței. Sufletul întreg s-a transformat. Ceea ce constituie omenia, aptitudinea de a fi om, e mai mult decît aptitudinea sa de a gîndi. E toată acea țesătură de afecte, de sentimente nobile ori josnice, de pasiuni, de obsesii, de complicații sentimentale, de credințe ori de îndoieli, de speranțe, de dorinți ori de renunțări, cu un cuvînt, structura globală a unui suflet omenesc, cu logica și contradicția, cu claritatea și obscuritatea lui. De ce atunci să mutilăm sufletul în ceea ce e uman, simplificîndu-l, privindu-l unilateral numai în ceea ce prezintă el ca progres intelectual, și să facem abstracție de forțele morale inconștiente și afective ?

Aceleași obiecțiuni trebuiesc ridicate și față de o altă definiție acordată omului, aceea care ne spune că e *primul animal care vorbește*. Limbajul a fost considerat în-

[1] E. Rabaud, *Eléments de Biologie Générale*, p. 322 și urm.

totdeauna ca o aptitudine exclusiv omenească. Dacă analizăm bine aptitudinea de a vorbi, ne dăm imediat seama că ea cuprinde două acte mentale principale. Unul constă în a alcătui noțiuni, iar celălalt în a lega aceste noțiuni prin asociație, în mod convențional, de o serie de sunete exterioare. În ce privește prima operație, limbajul se confundă cu judecata. Fără abstracție și fără generalizare nu se pot obține concepte, adică noțiuni. Vorbirea e înainte de toate o operație rațională. A defini deci omul ca un animal care vorbește nu înseamnă a-l defini *altfel decît ca un animal rațional.* Aceasta de a doua caracterizare e, cel puțin în ce privește primul ei aspect, o simplă variantă a celei dintîi și, ca atare, suferă ca și aceasta exact de aceleași inconveniente și dificultăți. Spunem însă că limbajul conține încă o operație : asocierea unor sunete anumite la unele idei, stări afective ori simple lucruri.

Sub această formă însă — mult inferioară procesului de ideație din primul element al vorbirii —, limbajul se găsește și la animale. Aproape toate au fie un limbaj de gesturi, fie unul de strigăte. Expresia directă a emoțiunilor în legătură cu o stare sufletească, prin mimică, gesturi, acțiuni, o au toate animalele. Toate exprimă exterior frica, ori furia. Unele, cum sînt maimuța ori papagalul, pot ajunge chiar pînă la asociațiuni între unele sunete și anumite obiecte. Firește, omul dispune de mai multe asociațiuni decît papagalul care nu știe decît cîteva cuvinte. Progresul uman constă în fixarea convențională a unor sunete fixe asociate la anumite stări sufletești. Dar și la animale, în număr mai restrîns, anumite emoții sînt legate permanent de anumite sunete. Emoțiile sexuale la păsări ori pisici, amenințarea, foamea sînt însoțite de strigăte tipice. La om, gama e mai complexă, dar atîta tot.

*

Iscoditor de judecăți care pun ordine în existență și creator de cuvinte care le dau expresie pentru ceilalți, omul poate să conceapă lumea oarecum dezlipită de

eul său, să priceapă că ceea ce e în afară de el are o realitate proprie. Dar el poate și mai mult : reușește să proiecteze în afară propriile sale stări sufletești, pe care le poate considera ca pe obiecte străine de el însuși. G. Simmel a arătat cum din fluviul curgător al stărilor noastre subiective se desprind șuvoaie care se îndepărtează de căldura intimă a eului nostru. O distanță apare între ele și noi. Cu cît această distanță e mai mare, cu atît le putem privi cu mai multă răceală, cu mai multă indiferență sufletească. Perspectiva aceasta îndepărtată în care lucrurile, fenomenele ori chiar propriile noastre stări sufletești sînt privite fără reacțiuni subiective de puternică coloratură emoțională se cheamă obiectivitate. Sociologul german W. Sombart găsește, într-o lungă monografie, *că omul e un animal capabil de obiectivitate.*

În adevăr, el singur, printre celelalte animale, e în stare de următoarele trei aptitudini :

a) Capacitatea obiectivării lumii exterioare ;
b) Capacitatea obiectivării de sine însuși ;
c) Capacitatea abstracției, adică a creării de concepte.

A crea noțiuni din obiecte concrete înseamnă a le privi nu în raport cu noi, ci în generalitatea lor, abstracție făcînd de dispozițiile noastre sufletești. În relație cu lumea exterioară, animalul nu are decît afecte : atracție, repulsie, ură, iubire. Ea nu-l interesează decît într-atît întrucît îi poate folosi ori dăuna. Omul poate să-și impuie tăcere sentimentelor, fie că o împrejurare îi e plăcută ori nu. Tot ce-l înconjoară poate deveni obiect de studiu, analizat și înțeles în condiția sa particulară, independent de sentimentele pe care le poate stîrni. El însuși devine pentru el un portret, un om ca și ceilalți. Ne explicăm și comentăm, ne aprobăm ori ne criticăm ca și cum am fi pentru noi înșine o altă persoană. Animalul nu e capabil de o asemenea atitudine imparțială și detașată [1].

Că omul e capabil de proiecțiune exterioară și de obiectivitate nu rămîne nici o îndoială. Dar dacă această caracterizare pornește din același impuls intelectualist,

[1] W. Sombart, *Vom Menschen*, p. 14—16.

adică dacă obiectivitatea nu e privită decît ca o aptitudine de a plăsmui concepte și abstracțiuni și de a gîndi lumea prin ele, atunci definiția lui W. Sombart e susceptibilă și ea de aceleași rezerve făcute mai sus relativ la definiția după care omul ar fi primul animal rațional.

Obiectivitatea poate însă să aibă și un alt sens. Ea înseamnă, după cum am văzut, desprindere de instincte, de porniri subiective și emoționale, adică autonomie față de incitațiile mediului exterior. Dar, în acest caz, obiectivitatea nu e decît un semn, un simptom al unei situații mai generale a omului în raport cu mediul fizic, cu natura. Ea nu e decît una din înfățișările, din atributele unei atitudini mai vaste caracteristică omului. Vom vedea mai departe cum obiectivitatea are alt sens. Ea nu e decît una din particularitățile eliberării omului de subordonarea biologică.

*

Tot așa de veche ca și definiția raționalistă e aceea care prezintă pe om ca pe un *animal social* (zoon politikon). Ea datează de la Aristot și se aplică ideii că omul e primul animal care trăiește în grupuri organizate, sancționate de legi și dominate de instituții. Caracteristica lui e participarea activă la colectivitate. În el totul e reflex și ecou colectiv, individul izolat fiind o pură abstracțiune. Un sociolog contemporan, L. von Wiese, crede chiar că o definiție abstractă a omului e imposibilă. Omul nu e o substanță care să poată fi lămurită în sine. El nu e decît un punct de coincidență, de întretăiere între condiții, influențe, puteri supra-individuale. Omul nu e decît un suport, un purtător de forțe sociale care-și dau întîlnire în el. Ca individ, fiind o abstracțiune, el nu poate fi definit. El nu poate fi înțeles decît relațional, adică pus în funcțiune de alți oameni și de condițiile care-l înconjoară [1].

[1] L. von. Wiese, *Homo sum*, p. 7,8,11,12.

Cercetările recente resping hotărît ideea după care omul ar fi singurul animal social. Nu există nici un animal care să trăiască singur, chiar dacă n-ar fi decît grupul familial. Păsările trăiesc în stoluri, mamiferele, în cîrduri, peștii, în colonii, himenopterele, în societăți mai mult ori mai puțin organizate, ca la furnici sau albine. Unele societăți animale cunosc, așa cum au arătat Brehm, Fabre, Romanes, Espinas ori Alverdes, colectivități organizate, cunoscînd principiul diviziunii muncii, al sancțiunilor penale, al ierarhiei sociale. Vechea afirmație aristotelică e dezmințită de toate observațiile exacte. Ea nu merită să ne oprim mai mult în respingerea ei categorică.

*

Caracterizările intelectualiste au început a cunoaște oarecare dizgrație, o dată cu predilecția modernă pentru pragmatism și misticism. În locul divinității rațiunii, nealterată decît de prea puține critici pînă acum cîteva decenii, s-a instaurat o alta : acțiunea. Bergson, James au arătat cu prea multă claritate poate că omul e un animal interesat și sagace. Nu-l preocupă nimic altceva decît adaptarea practică la mediul înconjurător. Dar ajustarea sa la ambianță sau a acesteia la trebuințele sale nu se poate face prin idei ori prin speculații teoretice. Filozofiile caută și preamăresc rolul rațiunii, dar nu-i cunosc adevărata semnificație. Inteligența omenească e, înainte de toate, cum spunea Bergson, „le meilleur moyen de se tirer d'affaire", adică cea mai ingenioasă soluție la o dificultate practică. A fi inteligent înseamnă a reuși, adică a avea succes, sau, cu alte cuvinte, a învinge.

Din acest punct de vedere, omul se găsește încadrat în evoluția biologică a vieții. Totuși el se deosebește prin ceva de celelalte viețuitoare. Pentru a-și adapta mediul, el nu se mulțumește numai cu mijloacele directe pe care i le-a dat natura, așa cum sepia utilizează cerneala, șarpele otrava, sau taurul coarnele.

5 — Explicarea omului — c. 1/94

El prelungește prin iscodiri artificiale moștenirea naturală. Omul nu se folosește numai de corpul său, care e slab, ori de mîinile sale, care sînt ceva mai abile. El creează instrumente. Omul practic, „homo faber", e primul animal care știe să fabrice. Plugul, roata, mașina, focul sînt prelungiri, firește ale mîinilor sale. Dar ele sînt adăugiri subtile ale unei ingenioase adaptări practice. Prin această prelungire a puterii sale fizice în instrumente fabricate, omul înscrie o puternică deosebire între el și celelalte animale. Nu perfecționarea inteligenței logice îl distinge de restul naturii, ci mai ales abilitatea sa tehnologică, dibăcia sa practică, care-l face să-și alieze natura neînsuflețită la scopurile sale.

Noțiunea de „homo faber" nu face însă decît să înlocuiască o superstiție cu alta. Crearea de instrumente de luptă nu e caracteristică exclusiv omului.

Alianța materiei inanimate pentru a-și face dintr-însa elemente folositoare vieții o cunosc o bună parte din animale. Construcția cuibului, a casei, a vizuinii cu elemente luate din natură o obișnuiesc și furnicile, și albinele, și castorii, și încă alte multe animale. Maimuțele se servesc în apărarea lor nu numai de puterea mușchilor ori de dinți, dar chiar de crengi de copaci ori bolovani de piatră, pe care-i năpustesc asupra inamicilor (W. Köhler). Vom vedea cum omul ridică puterea de construcție la un nivel ridicat. Dar aceasta în sens general. Nu e vorba numai de fabricație.

În fața acestor definiții care caută să prezinte omul ca o perfecțiune a seriei animale, ca avînd doar un atribut de adaptare la mediu în plus, un alt grup de definiții, pornit de la cercetători recenți, caută să stabilească condiția sau măcar tendința de independență a omului în raport cu mediul. În ultimii ani, o serie abundentă de cercetători s-au învîrtit mai mult ori mai puțin în jurul acestei idei, oferind definiții foarte înrudite. Ei pleacă de la concepția că omul nu e robit ambianței, că elementele naturii nu curg direct prin el, ci că, dimpotrivă, specificul omului constă în faptul că el se opune influenței fascinante a mediului înconjurător.

Într-o voluminoasă lucrare, Arnold Gehlen arată că omul, fiind o ființă slabă din punct de vedere al superiorității organelor sale, caută să supleeze, să completeze această inferioritate de speță debilă prin reacțiuni proprii. El e animalul capabil de a lua *atitudine*, adică de a transforma și combate datele realității în loc să se supună [1]. Înrudită cu această definiție e aceea a lui Max Scheler, care face din om o ființă opozantă condițiilor de viață exterioară. Trecînd în revistă toate funcțiunile psihice de adaptare ale animalului, de la tropism la instinct și de la acesta la asociație și memorie, el le prezintă ca dependente de incitațiile venite din afară, influențate de ele prin sugestie și imitație, pînă la un fel de paralizie somnambulică a oricărei veleități de voință de rezistență. Omul singur rezistă și se opune. El este primul animal care știe să spună nu (Der Neinsagenkönner). El nu ascultă numai de interesul vital sau de plăcere. Opunîndu-se, el poate fi principial ascetic [2].

Situația sa de opozant îi permite să creeze o lume a sa. Desprins de natură, el îi pune în față o creațiune proprie, conștiința sa. Funcțiunea acesteia e tocmai căutarea adevărului pe deasupra instinctului vital. Spre a-și apăra viața, își creează o serie de ficțiuni ajutătoare, de mituri consolatoare, printre care trebuie să punem în primul rînd religia. Speriat de luciditatea conștiinței, omul încearcă să se amăgească. El devine: „animalul care se minte pe el însuși" [3]. Fapt e că un conflict se naște între instinctul de ficțiune al vieții, care se apără, și instinctul cunoașterii, care risipește toate negurile inventate de o anumită plăsmuire [4]. Ast-

[1] A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940.

[2] Max Scheler, *Die Sonderstellung des Menschen*, p. 192, 195 și urm. Expresia de „Neinsagenkönner", de ascet al vieții, se găsește întîia oară la J. Mack, *Das spezifisch Menschliche und sein Verhältnis zur übrigen Natur*, 1904.

[3] Paul Ernst, *Der Mensch*, passim.

[4] Jules de Gaultier, *La fiction universelle*, p. 15; *De Kant à Nietzsche*, p. 19. Vezi în această privință și H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob.*

fel, funcția principală a conștiinței, facultatea eminamente omenească e aceea de a tulbura și dizolva impetuozitatea vieții. Între suflet, expresie a vieții psihice primitive, pe care-l au și animalele, și conștiință („Geist"), pe care o au numai oamenii, se iscă un teribil conflict. Aceasta din urmă usucă și degenerează pornirea vitală [1].

Fără a accepta concluziile ultime ale acestor cercetări, așa cum vom arăta în concluzia acestei cărți, ele ni se par a pleca de la un punct de vedere just.

A tălmăci omul numai de jos în sus, a-l reduce la scara animalității în care se găsește asemănător, dacă nu identic cu celelalte viețuitoare înseamnă cel mult a arăta ceea ce e *comun* între om și animal, dar în nici un caz ceea ce e deosebit. E ceea ce făcea Taine în critica literară cu faimoasa sa teorie a mediului, indicînd părțile identice între un scriitor și ceilalți. Metoda aceasta era necesară pe la mijlocul secolului trecut, cînd spiritualismul, creînd o autonomie absolută a sufletului, crea pentru el o realitate separată. Era necesar atunci de a stabili filiația continuă de la animal la om de jos în sus. Această înrudire fiind însă acum stabilită, problema care se pune e de a arăta ceea ce e diferențial între omenie și animalitate. Dacă omul reușește în adevăr, într-o măsură oarecare, să fie altceva decît animalul, e tocmai fiindcă învinge Biologia, adică depășește prin ceva animalitatea.

Sensul evoluției umane e o continuă desprindere, o anumită eliberare de necesitatea imediată a condițiilor exterioare. Omul se retrage și se închide în el încetul cu încetul. Ambiția sa e de a deveni o insulă izolată la care nu ajung decît unele chemări — acelea pe care vrea să le asculte el. Spre deosebire de organismele inferioare, care nu cunosc decît religia pur mecanică a reflexului între ele și natură, pînă la instinct, care e și el o anumită robie, omul reușește să rupă această sclavie. El domină mediul exterior printr-o viață puternic interioară. Pentru prima oară apar în structura lui sufletească eul și conștiința, cu scrupulele, remușcările și aspirațiile sale, orgoliul omenesc se izolează și trăiește o viață proprie, departe de ordinile brutale ale unei naturi inerte. Omul își construiește în el o a doua lume tot așa de bogată, dacă nu mai bogată, cu probleme și orizonturi noi. Și el poate trăi adesea numai într-însa și printr-însa, inventînd științele, tehnicile, economiile, moralele și artele. Aceasta e o revoluție psihică, „mutația psihică", necunoscută seriei zoologice.

Dar eliberarea omului de poruncile tiranice ale mediului nu se efectuează numai prin *interiorizare*. În domeniul gîndirii, al cunoașterii, el nu mai lucrează cu asociații ori cu instincte. Cu ajutorul judecății, el poate anticipa. Nietzsche a spus: „omul e animalul care poate făgădui". Ghicind mai dinainte, numai cu propriile sale mijloace, ceea ce se va întîmpla, el săvîrșește independența și autonomia sa. El nu mai e țintuit, fascinat de ceea ce îl înconjoară, așa cum e insecta de lumină sau fiara de pradă. Virtutea omului e prin excelență aceea de a crea. El nu copie prin imitație, ca animalele în cazul dresajului, anumite acțiuni stereotipe. Cum observă cu drept cuvînt Max Scheler, omul nu are față de mediu o atitudine extatică. „Animalul trăiește în ambianța sa extatic, ca și melcul în casa lui, a cărei structură o poartă cu dînsul oriunde merge." [1]

El nu se poate izola, nici opune mediului.

Legat de împrejurările exterioare, la care răspunde imediat și mecanic, numai în ce privește conservarea sa, animalul nu poate considera decît un mediu *limitat*. Acesta se interesează strict atît cît îl privesc trebuințele sale organice. Omul creînd și alte trebuințe, consideră în știință, filozofie ori artă lucrurile și sub o prismă dezinteresată, lărgește mult orizontul său adesea pînă la proporții infinite.

[1] Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, vol. 1, p. 217 și urm.

[1] Max Scheler, *Die Sonderstellung des Menschen*, în colecția „Mensch und Erde", p. 195 și 193. (Titlul sub care a apărut ultima lucrare a lui Max Scheler, în 1928, este *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, n. ed.)

Cum vom vedea mai departe, evoluția sufletească a omului nu se efectuează numai ca un răspuns reflex ori mecanic la excitațiile care-i vin din afară, ori la cele care i le trimit dinăuntru trebuințele sale organice. Omul se autonomizează imediat și de imperiul acestuia. Fără îndoială, animalitatea din el persistă. Ea îl ajută să se adapteze, să poată trăi, și încă să poată trăi mai bine. Dar paralel cu această funcție pe care o are în comun cu alte viețuitoare, o alta se formează alături, funcție care îi dă tocmai caracterul său de om.

Omul rațional, ca și „homo faber", ca și omul locvace ori social sînt viziuni parțiale ale realității omului. Prin aceste caractere el nu s-ar izola în sînul naturii. Alte aptitudini marchează cu o ștampilă definitivă rangul omeniei sale.

II

Din considerațiile critice de mai sus, calea către determinarea unei calități particular omenești se găsește deschisă. Filozofiile care studiază sau preamăresc „Viața", acele imnuri nostalgice către „elanul vital", nu ne vor da nici o soluție. Calea tocmai contrarie ne e indicată.

Cu cît înaintăm în scara zoologică, cu atît instinctul de conservare e mai puțin puternic. La început, la animale, ca și la omul inferior, asigurarea existenței constituie unica, exclusiva preocupare. Nici o abatere cît de mică, nici o tendință cît de ușoară către acest lux suprem, care e distracția față de nevoile noastre vitale. Urgența, impetuozitatea lor copleșesc organismele inferioare. Totul se întîmplă în linie dreaptă, într-un mecanism foarte simplu, ale cărui piese sînt perfect ajustate, fără de greșeală posibilă.

Între aceste faze biologice și aceea a omului, se interpune o radicală deosebire. Dependența de instincte și nevoi nu mai e așa de strictă. Omul poate privi cu imparțialitate propria sa soartă, adică reușește să se privească pe el însuși rece, fără părtinire, ca pe un obiect oarecare.

Apetiturile și instinctele violente sînt oprite sau privite în desfășurarea lor, ca fenomene demne de curiozitate. Omul încearcă să se cunoască, se domină, fură instinctului de conservare o parte din energia sa, sustrage elanului vital și interesului subiectiv o bună porțiune. Curentul vieții e mai slăbit [1]. Dar omul, pentru prima oară în istoria evoluției spețelor, e capabil și de mai mult : el poate anihila însăși viața din el cu voință conștientă și cu matură reflecție. Pentru întîia oară un organism se abate astfel de pe linia dreaptă a interesului vital. Din punct de vedere biologic strict, omul e primul animal absurd, voiesc să spun, singurul, căruia i se întîmplă să meargă contra instinctului de conservare.

Cîteva observațiuni caracteristice mentalității omenești ne vor lămuri.

Se poate întîmpla animalelor să se omoare din greșeală. O căprioară alungată se zvîrle în apă ca să scape și se îneacă. Unii observatori ai psihologiei animale pot afirma că scorpionul atacat, cuprins de panică și poate de teroare, își înfige pumnalul în cap și se auto-otrăvește. Aceste cazuri sînt exemple de erori ale apărării instinctive. Animalul cuprins de spaimă greșește, se zăpăcește, își pierde cumpătul și adesea se distruge în loc să se conserve.

Sinuciderea ca un act de opțiune conștientă și deliberat voită, ca o soluție preferată, față de o viață nesuferită, e un act specific omenesc. Nu există precedent la animal. Oricare ar fi suferința lui, niciodată acesta nu-și va curma firul vieții, oricît de mizerabilă, oricît de chinuitoare ar fi aceasta. Îndărătnicia năzuinței de a trăi cu orice chip dă animalului o putere somnambulică în această direcție. Un cîine lepros, bătut cu pietre de copii, mort de foame pe sub garduri, va prefera totuși să trăiască. Numai omul își poate permite să aleagă între a fi și a nu fi, numai el îndrăznește să secătuiască printr-un singur gest izvorul vieții, voința oarbă de a trăi.

---

[1] Vezi în această privință G. Simmel, *Philosophische Kultur*, p. 17.

Acest act radical contra vieții e relativ rar. Altele, mai benigne, care nu desființează complet sursa vitală, dar o micșorează treptat, sînt cu mult mai frecvente. Iată de pildă anumite intoxicații. Omul știe perfect că opiumul, alcoolul, hașișul, morfina îl distrug. Și cu toată luciditatea, încă din timpuri imemorabile, asiaticul ia opium, indianul din Peru mestecă frunze de coca ori de kola, europeanul e ori tabagic ori alcoolic. El oferă printr-o iluzie trecătoare o sinucidere deghizată. Ce face în timpul acesta instinctul de conservare? El e îngrămădit, înăbușit undeva și poruncile lui sînt neglijate și neascultate.

S-ar putea obiecta acestor practici că presupun o dezagregare a mașinii biologice, o oprire a mecanismului vital. Se sinucid ori măcar ingurgitează stimulente deprimații, ale căror funcții psihice sînt degenerate. Un om perfect sănătos nu recurge la astfel de consolațiuni chimice, nici nu-și suprimă el însuși viața. De ce să fundăm atunci caracteristica omului normal pe fenomene patologice? E ușor de răspuns însă că aceste obiceiuri sînt destul de generale ca să fie anormale. Apoi ele au apărut întîia oară la om. Aceasta înseamnă că sînt strîns legate de structura omului, de alcătuirea lui sufletească, din moment ce animalele nu le cunosc chiar cînd sînt bolnave; că sînt un efect al unor aptitudini care aici s-au realizat întîia oară, nu în altă parte. Aceste practici fac parte din natura omenească fiindcă sînt presupuse în ea, fiindcă sînt rezultatul lor.

Fără să ne oprim la aceste aspecte care pot fi considerate ca morbide, n-avem decît să trecem la o serie întreagă de alte practici caracteristice tuturor oamenilor fără distincțiune. De la canibalul care locuiește platourile Australiei Centrale și care crede în totemism și pînă la omul civilizat, adept al unei secte creștine, toate riturile religioase presupun sacrificii și ascetism. Budismul merge așa de departe, încît printr-o înăbușire lentă a tendințelor și dorințelor, printr-o comprimare asfixiantă a vieții, își prepară credinciosul către trecerea în neant, în Nirvana. Riturile totemice recomandă și adepții primesc fără protestare mutilări, scrijelări, amputări de brațe, posturi îndelungate, sacrificii de ruguri, autodafeuri pentru fecioare ori copii etc., etc. Secta scopiților cere desființarea procreației suprimînd însuși izvorul vieții. Moloch cerea copii. O altă sectă rusă își încerca credincioșii cerîndu-le să intre în foc și să se consume lent. Închipuiți-vă ascetismul miilor de anahoreți creștini care dormeau pe spini, se flagelau, își interziceau comerțul sexual, beau apă și mîncau rar puțină pîine, ca să distrugă în ei orice impulsie vitală. Toate religiile pretind anihilarea sau măcar împuținarea forței vitale. Și totuși ele au fost considerate atîta vreme ca unicul remediu.

Creștinismul merge direct contra oricărei afirmări prea puternice de energie. El prigonește toate succesele, puterea, ca și frumusețea, sănătatea, ca și averea. Toată tabla de valori, pe care omenirea a alcătuit-o în deplin acord cu succesul ascensiunii vitale, a fost sistematic și metodic combătută de creștinism. Niciodată nu s-a înregistrat în istoria civilizației o mai mare victorie contra imboldului către viață. Nici o religie n-a combătut mai radical instinctul de conservare și n-a însemnat un mai mare triumf contra voinței de a trăi. Și nici un fondator de religii n-a fost considerat totuși mai uman ca Crist.

Din punct de vedere strict biologic, creștinismul a însemnat un maximum de absurditate. E explicabilă astfel furia anticreștină a unui filozof ca Nietzsche, care vedea în a sa *Wille zur Macht* idealul suprem al evoluției omenești. Nietzsche a denunțat degenerarea și decadența. El a arătat civilizațiile ca perverse, fiindcă încurajau prin morale ascetice ori molii închircirea genului omenesc. Fiindcă punctul său de vedere pornea direct de la Biologie, toate valorile umane: fraternitatea, mila, abnegația, renunțarea i se păreau viții de amurg. Nietzsche situa omul în seria animalică, îl identifica cu spețele zoologice anterioare lui și-i cerea numai o perfecționare de viață în plus. Era visul unui bolnav pe care-l rodea nostalgia sănătății depline, a energiei maxime. El nu putea înțelege că ceea ce e uman nu poate fi zoologic și că rostul omului pe această planetă trebuie căutat exact la antipodul acestei

concepții. Opunîndu-se mereu realității prin acel *nu* cu care înfruntă mereu existența — omul e — după cum spune Max Scheler — ființa care, apăsîndu-și și reprimîndu-și impulsurile și tendințele și refuzîndu-le mereu, se comportă principial ascetic[1].

Cei care nu simt nici un fel de tendință către religiozitate ne vor putea întîmpina spunîndu-ne că cele de mai sus nu-i privesc. Acestora le vom aminti o altă formă a absurdității biologice din om. Anatole France spunea undeva că dacă intelectualii s-ar înmulți, lumea ar merge cu siguranță către pieirea sa. Fiindcă, de fapt, ca să completăm aforismul scriitorului francez, ce înseamnă a fi sau a privi prin prisma intelectuală lumea ? Înseamnă pur și simplu a desființa trebuințele vitale și a le înlocui prin reprezentarea lor.

În loc să mănînci, să faci dragoste, să lupți, înseamnă a te închipui mîncînd, iubind, luptînd. Intelectualul înlocuiește viața cu imaginea ei, trăind-o mental, interior, anticipat.

Cărturarul deprins cu gîndirea, cu cititul, cu viața interioară e ca planta de seră pe lîngă floarea de cîmp.

Șuvoiul vieții se debilitează și scade prin lipsă de funcțiune. Senzațiile și acțiunile dispar fiindcă sînt înlocuite de reprezentări. A crea idei înseamnă a rupe contactul cu realitatea, a idealiza, a te comporta gratuit, inactual — căci ideea e eternă —, a nu ține seama de cerințele concrete și imediate. Dar prin aceasta neglijăm condițiile realității cu care nu mai sîntem în strînsă legătură, ne îndepărtăm de adaptarea la prezent. Filozoful francez Jules de Gaultier a arătat concludent antinomia care există între instinctul de cunoaștere și instinctul vital[2]. Ceea ce cîștigă cugetarea și cunoașterea pierde viața. Priviți-vă și cercați să vă analizați cînd faceți ceva ; cu siguranță că actul va fi făcut mult mai prost. Sporul de gîndire și analiză e invers proporțional cu cel de spontaneitate și putere. Pe alte căi ajungem la aceleași concluzii : intelectuali-

[1] Max Scheler, *op. cit.*, p. 210.
[1] Jules de Gaultier, *De Kant à Nietzsche* ; v. și L. Klages, *op. cit.*, p. 79 și urm. ; 183 și urm.

tatea e o scădere a vieții. G. Simmel a arătat că viața, ca să se poată cunoaște pe ea însăși, trebuie mai întîi să se amorțească, să se omoare. Pentru ca să se studieze, ea trebuie să abată din cursul ei o șuviță importantă, care să nu facă nimic decît să observe. Dar această șuviță e pierdută. Ca să se ridice deasupra ei, viața trebuie să-și oprească cursul.

Cultura omenească nu se poate obține decît atunci cînd valorile noastre subiective, adică creațiunile noastre individuale, sînt proiectate departe de noi, obiectivate în afară, așa ca să fie valabile și pentru alții. Fără o anumită distanță între ele și noi, nu poate fi vorba de o adevărată cultură, ci cel mult de o cultivare diletantă. Dar această îndepărtare a creațiunilor, credințelor ori sentimentelor noastre de noi, această distanțare le lipsește de căldura, de intimitatea pe care le-o dă mereu eul nostru. Proiectîndu-le departe de noi ca să le obiectivăm și să le facem accesibile social, le îndepărtăm de seva pe care le-o insuflăm, le transformăm în lucruri moarte. Orice cultură conține în ea această tragedie : ori rămîne subiectivă, și atunci nu se poate valorifica și exprima, ori tinde către obiectivitate, și atunci își taie cordonul ombilical care o leagă de viața ce putem să-i insuflăm, se sclerozează, se osifică și moare[1]. Iată deci că și din acest punct de vedere intelectualismul nu se poate constitui fără să aducă concomitent cu el o criză de vitalitate. Și totuși, de cînd există omenirea, cărturarii și cultura au fost preamăriți și salutați ca valoare supremă.

Dacă trecem din domeniul intelectual în cel moral, aceleași constatări se impun : instinctul de conservare e din ce în ce mai părăsit. Aproape toate virtuțile morale superioare sînt astfel alcătuite încît interesul nostru individual scade. Ce înseamnă de pildă *sinceritatea* deplină ? Înțeleptul Mr. Bergeret spunea că a cere unui om să fie complet sincer e ca și cum i-ai cere să iasă în pielea goală pe stradă, adică să-și arate toate defectele și neajunsurile corpului, și, în plus, să nu se poată

[1] G. Simmel, *Philosophische Kultur : Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, p. 223 și urm.

nici măcar apăra de intemperii. Omul perfect deschis renunță la toate măștile care îl arată furios cînd nu e, calm cînd e încă și mai puțin, la toate acele minciuni și artificii care ne susțin în lupta pentru viață. Omul care nu vrea să joace cît de puțin roluri e complet dezarmat. Măștile sînt absolut necesare pentru a înșela adversarul. A le combate înseamnă a te oferi victimă încă de la început. Simularea pentru om e ceea ce e schimbarea culorii pentru cameleon. E una din subtilitățile caracterului care știe să înșele ca să poată triumfa. Dar dreptatea supremă ? Cel ce o preconizează cere oamenilor să se micșoreze în pretențiile lor, să-și reducă extensiunea vieții lor astfel ca să facă loc și altora. Omul care vrea să fie drept e acela care-și sacrifică drepturile sale, adică omul care fiind puternic se face slab, se auto-mutilează.

Dar *eroismul* sau *curajul* ? E înfruntarea pericolului, expunerea directă a vieții sau măcar a fericirii pentru o abstracțiune, pentru o ipoteză sau pentru o himeră.

Acolo însă unde se învederează mai bine fenomenul absurdității e în gustul pentru *obiectivitate*. Această calitate presupune un antrenament, un exercițiu de înăbușire zilnică a tuturor punctelor de vedere de amor propriu, de interes, de avantaj. E o *dezvitalizare* sistematică, care se obține cu aceleași mijloace și cu o practică tot atît de îndelungată ca și Nirvana budistă ; o anihilare metodică a eului și a ambițiilor sale. E o transformare completă a obiectelor și persoanelor din jurul nostru din *mijloace* pentru prosperitatea sau conservarea noastră în *scopuri* de cunoștință ; e o intelectualizare excesivă a lumii, după care totul se transformă în obiect de logică.

Între noi și lucruri se taie acea legătură care provoacă o atitudine. În lipsa acesteia, lucrurile ne apar amorțite, fără virtuți interesante pentru viața noastră, simple fantome transformate în obiect de curiozitate ori de studiu. Prin aceasta, firește, legăturile noastre cu realitatea sînt cu mult lărgite. Ele nu se mai reduc numai la ceea ce ne profită sau ne amenință. Întregul mediu devine obiect de contemplare.

Dacă e adevărat că omul e un animal absurd, dacă e adevărat că perfecțiunea sa mult glorificată se întoarce contra vieții sale, se pune întrebarea dacă nu cumva aceste progrese vor fi plătite, mai devreme ori mai tîrziu, cu însăși existența noastră. Nu cumva subtilizîndu-și și afirmîndu-și sufletul, omul merge către degenerarea sa totală ? Astăzi, oamenii din speța superioară sînt puțini. Rămîn încă mulți în care domină animalul. Dar ce va deveni speța noastră mîine, cînd întreaga omenire se va umaniza ? E permis să arborăm un pesimism total, consolîndu-ne cu celebra butadă : „après nous le déluge" ? Sau poate această opoziție făcută vieții are un sens ascuns și o utilitate deghizată ? Credem că da și vom încerca îndată să indicăm ipoteza noastră. Omul pune vieții din el o clipă zăgazuri, nu se lasă tîrît de șuvoiul ei. Bărbătește îi rezistă. Dar aceste zăgazuri nu urmăresc suprimarea vieții, ci perfecționarea ei.

CAPITOLUL III

DATELE ANTROPOLOGIEI FIZICE

Studiul pozitiv al problematicii umane s-a mărginit pînă acum două decenii la determinarea și explicația somatică, constituind o știință aparte, ramură a anatomiei comparate, Antropologia. Datele specifice ale corpului omenesc, singura realitate ce trebuia avută în vedere, s-au sprijinit copios pe resursele acestei noi științe. S-au confruntat astfel cercetările relative la structura fizică a animalelor superioare, ultimele în scara zoologică, cu particularitățile anatomice și fiziologice ale corpului omenesc. O serie de rezultate foarte interesante au fost consemnate în urma acestor comparațiuni. Plecînd de la postulatul că omul e și el un animal, unul ceva mai complicat, rîvna acestor cercetări s-a îndreptat către găsirea a ceea ce e comun între om și fauna cea mai apropiată de el. S-au căutat și găsit în bună parte nenumărate probe care arată cu certitudine înrudirea noastră cu strămoșii mai depărtați, în general cu speța Primatelor și în special, cum indicase Darwin, cu lumea simiescă, care a precedat primii antropoizi. Aveau mai mică importanță, fără îndoială, deosebirile, diferențele dintre noi și ultimele animale din care ne tragem, adică elementul particular, specific, chiar din punct de vedere fizic care ne aparține în mod propriu și exclusiv. Rezervînd un capitol descrierii și filiațiunii raselor între ele, Antropologia și-a rezervat un al doilea și încă unul mai însemnat

demonstrațiunii migăloase și răbdătoare a originii noastre imediate.

Toate aceste investigațiuni se bazau neîndoielnic pe ipoteza transformismului, fie sub forma modificărilor produse în evoluția spețelor prin influența mediului, ca în lamarckism, fie sub forma selecției naturale a spețelor mai înzestrate în lupta pentru viață, ca în darwinism.

Cu toate rezervele și nelămuririle pe care aceste două serii de ipoteze le lasă încă persistente, nenumărate probe indică azi, cu certitudine, adevărul lor. Cu toată discuția care urmează și acum, mai înverșunată ca oricînd, între lamarckiști și darwinieni și între cei care admit sau se îndoiesc de veracitatea transformismului în genere, în linii mari, ipoteza transformistă n-a putut fi înfrîntă sau înlocuită cu altceva mai fecund ca explicație.

Dovezi ineluctabile sînt oferite ipotezei transformiste din toate părțile. Din toate acestea, acelea care ne vin din Embriologie sînt din cele mai concludente. Două embrioane de vertebrate foarte tinere sînt aproape identice. Foetusul uman la începutul formării sale prezintă, ca o înrudire cu lumea peștilor, patru fante branhiale. Din punct de vedere al circulației, același foetus uman conține, la început, tubul cardiac al amfioxului, apoi inima biloculată a peștelui, apoi inima cu trei cavități a amfibienilor și, în fine, inima cu două auricule și două ventricule a mamiferelor. La fel cu rinichii. Înainte de formarea definitivă a aparatului nostru renal, embrionul omenesc are un mesonefros, rinichi de amfibian, și apoi un pronefros, rinichi de pește.

Dacă legea formulată de Haeckel, după care „ontogenia repetă filogenia", n-ar fi adevărată, dacă viața foetusului n-ar fi rezumatul rapid al istoriei zoologice anterioare omului, cum s-ar putea explica toate aceste faze, etape preparatorii, care amintesc viața animalelor ce ne-au precedat în scara evoluției ?

Anatomia comparată nu e nici ea mai săracă în varii dovezi pentru concluzie. Privite astfel, diferitele specii ne apar ca verigi legate succesiv și progresiv pe același lanț. Se începe cu formule simple și se sfîrșește cu cele

mai complicate, totul formînd o perfectă continuitate. Nu s-ar putea explica, de pildă, fără ipoteza transformistă, prezența acelorași oase în laba unui mamifer, în aripa unei păsări sau la mîna omului. O serie întreagă de organe — reziduuri parazitare ar fi iarăși greu de lămurit altfel decît sub prisma evoluționistă, așa cum sînt de exemplu micile picioare rudimentare la unii șerpi, pedunculele oculare la crustaceii care și-au pierdut ochii, apendicele vermicular, coccyxul etc.

În fine, Paleontologia vine în al treilea rînd cu contribuția sa. Prezența fosilelor coincide în anumite straturi cu evoluția geologică în care au trăit pe rînd anumite specii, în ordinea complexității lor. Așa, reptilele nu se găsesc decît în straturile depuse pînă la finele erei primare, păsările, în cele din era secundară, mamiferele, în terțiar.

Dacă însuși Cuvier cu fixismul său ar asista azi la atîtea probe n-ar putea da o altă interpretare evoluției speților. Fiindcă ce s-ar putea pune în loc ? Ipoteza unor aparițiuni succesive prin generație spontanee ? Sau ipoteza lui Bergson după care creația speților n-a fost succesivă, evolutivă, ci explozivă, fiecare din ele fiind proiectată de la început într-o direcție oarecare, dar toate pornind dintr-o matrice comună, care a fost materia vie. Acestea pot fi ipoteze mai mult ori mai puțin ingenioase. Nici un fapt bine studiat nu stă în ajutorul lor. O serie de fapte pot rămîne neînțelese în ipoteza transformistă cu ambele ei variante, lamarckism și darwinism. Dar în celelalte două ipoteze, majoritatea faptelor ar rămîne în afară de ele, neîncadrate în vreun sens oarecare. Nu e mai puțin adevărat, cu toate acestea, că doctrina transformistă se lovește de serioase dificultăți. Astfel anumiți biologiști, adversari ai acestui sistem, nu neagă variațiunile posibile ale speților animale, „dar nu le admit exclusiv decît puțind să producă forme puțin diferite unele de altele, spețele unui același gen, ale unei familii, ale unui același ordin. Originile marilor grupuri ale regnului animal rămîn pentru noi nedeslușite și, disprețuind ipotezele prea îndrăznețe, prin care s-a crezut că se poate strica geneza speților, rămînem cel puțin în îndoială."

..."Nu putem cunoaște și nu vom cunoaște niciodată origina reală a marilor grupuri biologice ce se pierd, cea mai mare parte, în noaptea perioadelor cambriene. Resturile animalelor cambriene au dispărut complet sub puternicele acțiuni metamorfice încă din timpul perioadei siluriene. Cea mai mare parte a tipurilor animale se prezintă cu caracterele lor proprii, chiar pentru grupuri mai recent apărute ca : mamiferele și păsările. Paleontologia n-a revelat tipuri formale nediscutabile, legînd aceste grupuri cu forme mai vechi, care ar fi strămoșii lor. Baza arborilor genealogici rămîne suspendată în vid. Pentru a explica origina acestor mari grupuri, va trebui în mod necesar să facem apel la considerații care vor lăsa o bună parte pentru ipoteze" [1].

În plus, e greu de explicat, în ce privește lamarckismul, evoluția speților prin acțiunea mediului, fără să admitem transmisiunea ereditară a caracterelor cîștigate. Or, tocmai în această privință, majoritatea biologilor sînt mai mult decît sceptici. Unele popoare orientale practică circumciziunea de secole. Niciodată nu s-a născut un copil gata circumcis. La generații de cîini ciobănești li se taie coada. Niciodată nu s-a născut un cîine cu coada scurtă. Cîteva experiențe dubioase indică oarecari modificări obținute după cîteva generații în urma unor schimbări în acțiunea directă a mediului.

Dificultatea transmisiunii noilor caractere cîștigate se datorește faptului — demonstrat de A. Weismann încă din 1883 — că celulele sexuale nu sînt formate de către corpul nostru, de către „*soma*", ci de alte celule sexuale, adică de „germen". Așadar, o schimbare în corp nu e înregistrată și în celulele sexuale, care rămîn străine modificărilor impuse de mediu. Fără îndoială că o acțiune indirectă se imprimă și celulelor sexuale, deoarece se exercită asupra corpului întreg. Și „germenii" sînt, într-o măsură oarecare, influențați. Această constatare însă e mai mult de ordin teoretic. Experimental, această concluzie n-a fost verificată satisfăcător pînă acum.

[1] R. Perrier, *La place de l'homme dans la série animale*, în *Nouveau Traité de Psychologie* de G. Dumas, vol. I, p. 6.

Darwinismul se lovește și el de alte multe greutăți. Mai întîi, ce importanță pot avea în lupta pentru existență micile deosebiri individuale dintre membrii unei aceleiași spețe? Ele nu pot fi nici favorabile masacrului universal întrezărit de Darwin, pentru ca să fi fost selectate ca mijloace de apărare, nici defavorabile în această ciocnire, căci atunci speța sau individul ar fi pierit. Și totuși, aceste diferențe există. Care e geneza lor, de ce au apărut și care e explicația ce se poate da în lumina darwinismului?

Cum s-ar putea explica apariția unor organe care nu devin utile decît în ultimul stadiu al dezvoltării lor. „Ce avantaj selectiv ar aduce pentru speță un organ electric de torpile care n-ar da lovituri suficiente pentru a paraliza prada, sau o glandă mamară care n-ar da decît cîteva picături de lapte?“ (Cuénot).

Cum pot supraviețui atîtea organisme debile și cum pier altele perfect înzestrate? S-a constatat că marea hecatombă de care vorbește Darwin se exercită mai ales asupra ouălor sau asupra organismelor tinere. Selecția se exercită deci într-o fază cînd nici nu poate fi vorba încă de manifestarea vreunui caracter util sau inutil speței. Toate acestea fac pe un naturalist de valoarea lui Cuénot să creadă că adeseori ne aflăm în fața unui masacru datorit întîmplării, „asemănător cu acela al unui accident de drum de fier“. În plus, pretinsa selecție aristocratică care păstrează pe cei buni și tari și elimină pe cei debili e departe de a fi exactă. Selecția elimină pe cei slabi. Atîta tot. Ea nu alege pe cei puternici. Ea e conservatoare, nu progresivă, ea păstrează o mijlocie, nu o elită, ea elimină ceea ce e degenerat ori pirpiriu, nu încurajează și stimulează ceea ce e valoros.

În fine, transformismul se lovește în mod comun, și în varianta sa lamarckistă și cea darwiniană, de rezultatele destul de clare ale mutaționismului, după care, adeseori salturi neașteptate, inovații nepregătite creează organe noi, „monstruoase“, pe care calea evolutivă nu le poate explica.

Fără îndoială, aceste rezerve trag greu în balanța obiecțiunilor de făcut transformismului. Unele din ele

privesc exagerările sistemului, altele, neputința stării actuale a științei de a putea verifica toate punctele îndoielnice ori nelămurite.

Ele nu sînt însă de natură a zdruncina adînc și serios vastele perspective lămuritoare ale doctrinei transformiste. Rămîne ca un adevăr de neînlăturat filiațiunea spețelor și evoluția lor, unele trecînd prin altele sub influența modificărilor mediului fizic, cît și a celui zoologic, adică a luptei pentru existență. În linii mari, etapele principale ale filogeniei, de la organismele cele mai simple pînă la om, sînt datorite unor schimbări esențiale intervenite în viața planetei noastre, schimbări geologice care au modificat complet genul de viață, alimentarea, apărarea de intemperii, etc. Așa de pildă, la embrionii vertebratelor aeriene se găsesc rudimente de branhii. Aceasta înseamnă că ele au fost precedate de pești. Cînd condițiile geologice au făcut ca apele să scadă sau să se retragă, peștii au trebuit să se transforme în vertebrate de uscat. Acestora le-au trebuit plămîni. Aripile înotătoare ale peștilor s-au transformat în labe, necesare animalului care trăiește pe uscat, spre a-și apuca și agonisi hrana și pentru a se mișca. Organele de locomoție pe uscat transformă peștii în reptile. La sfîrșitul perioadelor secundare și în epoca terțiară, apare un nou tip de vertebrate, mamiferele. Pentru acestea, fenomenul caracteristic e apariția temperaturii constante, datorită foarte probabil unor mari transformări în temperatura globului, cînd după perioada cretacee, în urma contracției și răcirii soarelui, înghețurile au început să fie frecvente. Reptilele și batracienii cădeau atunci, o bună parte a anului, în hibernaj. Pielea așa de plină de secreții glandulare a reptilelor face loc alteia uscate și, datorită frigului, se acoperă cu peri abundenți. Datorită stabilității temperaturii lor, mamiferele își nasc puii din animal direct, ferindu-i în perioada embrionară. Dezvoltarea creierului, a telencefalului e iarăși o schimbare demnă de reținut. O serie întreagă de diferențieri anatomice, aduc cu ele în encefal funcțiuni respective mai complicate și mai numeroase.

„Brontosaurus excelsus“ din perioada jurasică, lung de 30 metri, avea un craniu puțin mai mare decît una

din vertebrele sale cervicale. Telencefalul vertebratelor conţine două părţi : una specializată senzaţiilor mirosului : rinencefalul, şi alta, neopallium, reprezentînd sediul senzaţiilor vizuale, auditive şi tactile. La reptile şi la peşti, majoritatea suprafeţei encefalului e ocupată de rinencefal, neopalliumul avînd un volum redus. La mamifere, regiunea afectată mirosului scade simţitor în favoarea neopalliumului reprezentînd celelalte senzaţii. Evoluţia nervoasă către om se face prin scăderea treptată a simţului olfactiv în favoarea celorlalte simţuri.

Primatele, din care face parte şi omul, accentuează încă şi mai mult această evoluţie. Trecerea de la mamifere către primate se face prin schimbarea mediului vegetal. Regimul arboricol apare din ce în ce mai frecvent. O nouă adaptare e necesară. Pentru a culege fructe, degetul cel mare şi arătătorul devin mult mai mobile pentru ca să se poată căţăra pe arbori sau pentru a culege fructe. Ghearele se reduc şi sînt înlocuite cu unghii. Mîna poate lua forma unui cleşte pentru a ţine în palmă un obiect oarecare şi mai ales alimentele pe care acum le poate mînca şi aşeza.

Suprafaţa palmei va fi înzestrată cu multe terminaţii nervoase tactile. „Astfel iată constituit acest organ, infinit de preţios, pentru prindere şi pentru simţire, care va dobîndi la om cel mai înalt grad de perfecţiune şi va ajunge una din trăsăturile sale organice cele mai caracteristice, instrumentul fundamental al industriei omeneşti. Una din bazele pe care stă supremaţia noastră.“ [1]

Dezvoltarea progresivă a telencefalului cu atrofierea treptată a părţii destinate mirosului, rinencefalul, precum şi dezvoltarea diverselor funcţiuni ale mîinii ne aduc la transformarea primatelor în maimuţe şi apoi în hominieni. E greu de precizat cînd s-a efectuat diferenţierea omului din aceşti ultimi strămoşi ai săi. Legătura cu dînşii e însă de nediscutat. Descendenţa omului din maimuţă nu e numai o ipoteză paradoxală sau uşuratică. Ea e dovedită prin nenumărate probe care duc

[1] R. Perrier, *op. cit.*, p. 30—31, vezi şi p. 26 ; de asemeni, Perrier, *La terre avant l'histoire*, 1920.

pînă la evidenţă. Cu dreptate a putut spune Huxley că distanţa morfologică între om şi maimuţă e mai mică decît între acestea şi celelalte animale.

În primul rînd, anatomia şi fiziologia marilor aparate respirator, digestiv, circulator sînt identice. Acelaşi schelet, acelaşi sistem muscular, aceiaşi dinţi, aceeaşi structură a sistemului nervos, asemănări foarte apropiate între celulele sexuale.

Organele parazitare, acele reziduri anatomice care azi nu mai îndeplinesc nici o funcţiune ce se poate identifica, se găsesc şi la om şi la maimuţă. Ele ar fi foarte multe. După unii naturalişti, vreo 180. Iată cîteva : plica *semi-lunaris* din ochiul omului şi a strămoşului său, care ar reprezenta resturile unei a treia pleoape, coccixul care indică resturile cozii ; apendicele intestinal etc., etc. [1]

Din punct de vedere fiziologic, studiile serologice făcute conduc la concluzia că ne aflăm în faţa unei mari asemănări de grupuri sanguine. Serum-ul omului poate distruge globulele sanguine ale maimuţei, dar nu pe acelea ale antropoizilor. La cimpanzeu predomină grupul sanguin II. Un om care are şi el tot grupul II va putea primi fără pericol, într-o transfuzie, pînă la 40 cm cubi de sînge citratat în proporţie de 3%. În plus, aceleaşi reacţiuni anafilactice. Din punct de vedere patologic s-a constatat că şi omul şi antropoidele pot contracta aceleaşi boale. Şi unul şi altul pot avea tuberculoză, tifos exantematic, scarlatină, febră tifoidă, holeră etc. Pînă şi rîia e comună la amîndoi [2].

Nu avem încă experienţe făcute asupra încrucişării sexuale între om şi maimuţă. Ceea ce formează însă un argument crucial, într-o proiecţiune concretă, e succesiunea elocventă a resturilor de oameni fosili, care ne indică diferite trepte de apropiere sau de îndepărtare între om şi antropoid, pe măsură ce ne cufundăm în noaptea timpurilor preistorice. H. Taine, înaintea atîtor descoperiri care au făcut după aceea vîlvă, afirmă că în fiecare din noi se găseşte o gorilă.

[1] G. Schwalbe, Fischer etc. : *Anthropologie*, p. 223 şi urm.
[2] *Ibidem.*

În 1894, una din știrile cele mai senzaționale ale anului a fost aceea că un medic militar olandez, E. Dubois, a descoperit, la poalele marelui vulcan Lawon Konkonsan, în Iava, un schelet a cărui înfățișare anatomică prezenta caractere intermediare între om și maimuță. Era faimosul „Pithecanthropus erectus", de care s-a vorbit de atunci atît. Se găsise, în fine, punctul de trecere, veriga care lipsea și care lega omul de predecesorii săi în scara zoologică. Pithecanthropus se situează într-o eră anterioară oricăror oameni primitivi fosili. El se poate fixa pe la sfîrșitul pliocenului și pe la începutul pleistocenului. Resturile găsite din acest strămoș al nostru se compun numai dintr-o calotă craniană, un femur (găsit și acela la vreo 15 metri depărtare de celelalte piese ale scheletului) și, în fine doi dinți, unul găsit la 1 metru și celălalt la 3 depărtare de cutia craniană. Aceasta are o capacitate de vreo 750 cm cubi, aceea a omului celui mai primitiv nefiind inferioară cifrei de 1000 cm cubi, iar aceia a simienilor propriu-ziși netrecînd niciodată de 600 c.c. Dinții aparțin maimuțelor prin rădăcina lor și oamenilor prin coroană. Femurul presupune o poziție verticală netă, ca la oameni. Sinusul frontal, stabilit ulterior cu ajutorul razelor X, indică iarăși o origină mai aproape de om. Iată deci misterioasa făptură care face trecerea, prin caracterele abia diferențiate de anatomia maimuței, către ființa lui „Homo Sapiens", pe care, totuși, n-o atinge în întregime.

Din vestigiile fosile care reprezintă decisiv evoluția clară către om, cele mai vechi sînt acelea găsite la Mauer, lîngă Heidelberg. Și anume o mandibulă inferioară, aproape completă cu toți dinții la locul lor. Ea trebuie să dateze, fără nici o îndoială, de pe la începutul erei cuaternare. Dacă aspectul dentar aparține speței om, aspectul frustru și puternic al maxilarului amintește însă de morfologia simiană. „Homo Heidelbergensis" e totuși un om, cu toate caracterele sale. În 1921, în munții Rhodesiei, în Africa de Sud, într-o grotă, printre sute de tone de alte schelete, s-au găsit tocmai în fund resturi de schelete cu caractere arhiprimitive precise. E vorba de un craniu aproape complet (minus mandibula), un sacrum de femeie, un tibia, extremitățile unui femur și un fragment dintr-un maxilar superior al altui individ. Din examenele antropologice făcute, se pare că ne găsim în fața unei spețe foarte înrudită în contemporaneitate cu aceea a omului de la Heidelberg. S-au numit aceste noi vestigii „Homo Rhodensis". Aspectul craniului păstrat aproape întreg e acela al unei ființe din cele mai primitive, de o rară brutalitate, cu enorme arcade ale sprîncenelor, mai mari chiar decît acelea ale lui Pithecanthropus, amintind pe acelea ale gorilei [1].

După aceste descoperiri avem astăzi ca mărturie un alt inel în lanțul evoluției, dintr-o epocă a cuaternarului în care începuse industria checlleană, cu instrumentele sale ascuțite: securi, pumnale, ferăstraie. E vorba de cutia craniană descoperită în 1856 la Neanderthal în Prusia Renană. Aspectul său, cu enormele arcade ale sprîncenelor, a făcut pe Huxley să spună că ne găsim în fața unei forme omenești dispărute, pe cînd Virchow o consideră ca o deviațiune patologică. Alte descoperiri de același aspect, și probabil din aceeași epocă, la Fées (Jonne) în Franța, la Gibraltar, la Dinant (Bretagne) și mai ales la Chapelle aux Saints (1908), descris așa de bine de M. Boule, arată că ne aflăm în fața unei rase omenești foarte răspîndite în acea epocă, anume Pleistocenul mijlociu, care a populat o parte din Europa. Toate aceste resturi, depărtate unele de altele, formează același tip rasial, denumit de M. Boule „Homo neanderthalensis". În linii generale el seamănă straniu cu indigenii triburilor negre din centrul Australiei, cea mai primitivă speță omenească din cîte trăiesc astăzi. Talia sa era mică, capul mare în special în partea facială, așa de dezvoltată în raport cu capacitatea craniană. Indicele cefalic îl avea mijlociu, arcadele sprîncenelor enorme, fruntea fugită în urmă, maxilare prelungite prezentînd forma unui bot, orbitele mari, maxilarul inferior foarte puternic, fără bărbie, dantura

[1] Pentru toate acestea și cele ce vor urma, a se consulta magistrala lucrare a lui Marcelin Boule, *Les hommes fossiles*, Paris, 1923.

voluminoasă și puternică, șira spinării nițel aplecată înainte, dovedind o poziție verticală mai puțin dreaptă ca a omului actual, capacitatea craniană de aproximativ 1450 c.c. După articularea femurului cu tibia, din toate acestea, se poate trage concluzia că acest strămoș mergea plecat pe picioare. Era drept ca noi, fiindcă avea humerus-ul drept mai dezvoltat [1].

În faza aceasta omul e încă foarte aproape de origina sa simiescă. Au trecut pe urmă milenii după milenii. Ce s-a petrecut pe planeta noastră ? Care au fost fizionomia și viața omului după aceea ? În pleistocenul superior, primele rase ale speței hominiene s-au așezat definitiv pe pămîntul continentului nostru. Aceste rase prezintă caractere care sînt astăzi ale tuturor oamenilor. E epoca renului, cu silexurile tăiate și instrumentele destul de fin lucrate din os, din perioadele magdaleniene, solutreene, aurignaciene. Vestigii din aceste epoci ale lui „Homo sapiens" s-au găsit la Cro-Magnon, Grimaldi, Laugerie-basse. Dar cu acestea intrăm aproape în Istorie. În perioada neoliticului și a pietrei tăiate, a bronzului și a fierului, caracterele morfologice ale acestei vechi și primitive omeniri se diversifică, se înmulțesc în diferite rase. Varietățile speței omenești încep. Că omul de azi a trecut prin aceste faze de evoluție e neîndoios. Dar care e legătura lui antropologică cu antropoizii de azi ? E ea tot așa de strînsă ca aceea pe care o constatăm în legătură cu oamenii fosili ? Unii antropologi cred [2] că ramura hominiană se trage din antropoizi, Darwin și cu alții îl situează mai înainte, în ramura catarhieniană, alții, din platyrrhiniană, în fine, alții pornesc și mai dinainte, de la lemurieni.

II

Toate acestea ne-au arătat destule dovezi că speța noastră are o bogată și grea filiație și ereditate animală. Ea vine din lumea primatelor, a lemurienilor și

[1] Marcelin Boule, *Les hommes fossiles*, p. 258.
[2] G. Schwalbe, *Anthropologie*, p. 253, 316.

a maimuțelor. Aceste constatări migăloase ale antropologiei zoologice tind să arate ceea ce e comun între animal și om. Totuși, din punct de vedere anatomic și fiziologic, adică din punctul de vedere al unei antropologii fizice, structura trupească a omului trebuie să prezinte și o serie de caractere *specifice*, după care ființa omenească păstrează o originalitate de animal perfecționat, ireductibilă la caracterele zoologice ale spețelor anterioare și inferioare omului.

De Quatrefages, examinînd, din punct de vedere al anatomiei comparate, structura lui „homo sapiens", voia să constituie din lumea omenească nu numai o speță separată, dar chiar un regn, regnul hominian. În adevăr, chiar din punct de vedere al organizării sale fizice, omul prezintă o serie întreagă de caractere specifice care-l deosebesc radical de spețele ce l-au precedat în scara zoologică. În primul rînd, complexitatea și diferențierea sistemului nervos. Am văzut mai sus cum trecerea de la spețele inferioare la cele superioare s-a efectuat printr-o reducere progresivă a centrelor nervoase afectate mirosului, printr-o scădere în volum a rinencefalului. Neopalliumul, organul celorlalte simțuri, crește și se dezvoltă [1]. Noi achiziții se obțin în cortegiul acestui organ. Simțurile superioare, văzul și auzul se dezvoltă din ce în ce mai mult, în dauna senzațiilor olfactive. Între ele se stabilesc nenumărate conexiuni. Suprafețele corticale motrice se perfecționează și cu dînsele posibilitățile pentru mișcări precise și complicate.

Regiunea anterioară a creierului, regiunea prefrontală, aceea care conține nenumărate fibre de asociație, punînd în legătură toate punctele din encefal, se extinde uimitor la om. Prin aceasta, începutul psihismului inteligent e format. Extensiunea lobului frontal, care la primate și la lemurieni era deja realizată, ia la om o importanță considerabilă [2]. În apariția acestei zone, diferențiată în mod apreciabil din restul encefalului,

[1] Elliot Smith, *The evolution of Man*, 1924.
[2] R. Perrier, *op. cit.*, p. 36.

trebuie căutată aparițiunea formelor de asociație și gîndire care caracterizează viața psihică a omului.

O a doua caracteristică *originală* a omului este *poziția sa verticală*. Alte animale, în special Gibonul dintre antropoide, reușesc și ele întrucîtva să capete această poziție. Dar această stare nu e urmată de modificări structurale, anatomice, în scheletul animalului, cum e la om. „Coloana vertebrală a omului nu mai e legată de partea posterioară a craniului și se fixează sub acesta, astfel încît gaura occipitală, axa capului aproape orizontală și perpendiculară pe rachis în loc să fie în prelungire, ca la mamiferele care merg pe patru labe — modificarea axei rahidiene care prezintă patru încovoituri, alternativ convexe și concave, opunîndu-se aceleia a altor mamifere, chiar antropoide, la care coloana nu prezintă decît o singură curbă importantă — schimbarea în forma vertebrelor luate individual și în special a apofizelor spinoase : capul ce, aproape în echilibru pe extremitatea coloanei vertebrale, nu mai are nevoie decît de acțiuni musculare slabe, pentru a-și menține poziția. Mușchii cervicali, așa de dezvoltați la alte animale..., se reduc apreciabil.“ [1]

Poziția verticală aduce cu dînsa o serie de alte consecințe caracteristice. Piciorul, destinat singur mersului, capătă o altă înfățișare. Structura degetelor, a ligamentelor, a articulațiilor, care la antropoizi aveau ca misiune agățarea pe copaci și care la om servește la menținerea echilibrului vertical și la mers, se modifică în raport cu noua poziție [2].

Consecințele acestei noi situațiuni se arată și în ce privește mîna omului. Ea nu mai are funcțiunea de a menține echilibrul omului, așa cum se întîmplă la animalele patrupede. Misiunea ei, de aci înainte, va fi prinderea prăzii pentru alimentare. Schimbarea anatomică a acestui organ e indicată. Degetele sînt mai mobile și mai sensibile. Ele trebuie să se miște mai rapid

[1] R. Perrier, *op. cit.*, p. 34.
[2] Hartmann, *Menschenkunde*, p. 317 ; R. Anthony, *L'évolution du pied humain*, cit. de R. Perrier, p. 35.

și mai precis. Mîna devine astfel instrumentul cel mai prețios al omului. Cu ajutorul ei el devine un animal industrios și fabricator.

Cum, pe de altă parte, alimentarea nu se mai face direct cu gura care apucă singură prada, ci cu ajutorul mîinii care ea prinde și duce apoi obiectul la gură, mușchii elevtori ai mandibulei descresc din forță și volum, fiind mai puțin activi la om decît la animal.

Dezvoltarea regiunilor din encefal destinate simțurilor superioare și legăturilor asociative ale acestor senzații, concomitent cu atrofierea acelora care prezidau la colectarea senzațiilor olfactive ; poziția verticală pe două picioare, cu transformarea anatomiei piciorului, mîinilor și a mușchilor maxilari, importanța mîinii ca organ de prindere, modificarea coloanei vertebrale și a scheletului în genere — iată o serie de diferențieri specifice pe care structura fizică a omului o prezintă în comparație cu aceea a celorlalte animale.

Motivele pentru care s-a produs această revoluție, în special acelea care au determinat ridicarea omului la o poziție de biped, rămîn încă în domeniul ipotezelor. Ele sînt, cu siguranță, datorite schimbării mediului exterior și felului de alimentație. După unii, dezpădurirea bruscă ori lentă formează cauza principală. Omul a fost silit să-și schimbe existența arboricolă și să renunțe la cățăratul pe copaci, căutînd alte mijloace de subsistență decît maimuțele care s-au refugiat în pădurile rămase, păstrînd același fel de viață. În orice caz, schimbarea ambianței a produs și acea mutațiune care a transformat antropoidul în om.

*

Înlocuirea rinencefalului cu un creier vizual și auditiv, poziția verticală, plasticitatea și mobilitatea mîinii sînt totuși caractere secundare ale evoluției hominiene. Poziția originală, inedită în univers, a anatomiei și fiziologiei umane trebuie să prezinte caractere deosebitoare mai importante și mai generale.

Dacă privim forma corpului omenesc din punctul de vedere al structurii organelor sale, ne dăm seamă că aceste organe se prezintă sub alt aspect decît acelea ale animalelor. Acestea sînt strict specializate în ce privește funcțiunea lor. Celelalte (ale omului) sînt în starea fetală, nedezvoltate spre o precizie funcțională, adică nediferențiate. După ce puiul de animal se naște, organele evoluează repede către o specializare clară, luînd o formă fixă, cu o funcțiune perfect adecvată. La om lucrurile se întîmplă altfel. Diferitele sale organe, chiar după nașterea copilului, rămîn mai departe cu un caracter *fetal*, adică rămîn neprecizate, într-o formă și o funcțiune generală, vagă, lipsită de gradul necesar de specializare. Corpul omului păstrează, așadar, aceleași caractere primitive ca și ale fetusului. El nu se consacră în mod limitat unor anumite funcțiuni, ci, păstrînd caracterul vag de generalitate nediferențiată din vremea cînd era încă în perioada de gestație (în care, după cum am văzut mai sus, caracterele anatomice ale tuturor spețelor se amestecă fără determinare exactă), prezintă în aceste organe o formă deschisă care poate lua întrebuințări mai largi.

Această primitivitate oferă totuși o serie de avantaje. Dacă organul specializat al animalului poate face o funcțiune cu exactitate, el rămîne limitat, închis într-însa. La om, tocmai starea rudimentară a organelor îi dă un caracter nehotărît, neisprăvit, capabil de evoluție și plasticitate. Nietzsche spunea : „omul e un animal neterminat". Dar această situație îi oferă posibilități de evoluare și adaptare nouă. E adevărat că organele omului sînt inferioare celor ale animalelor din punctul de vedere al preciziei, bogăției, ascuțimii și vitezei funcționării. Ele sînt primitive, slab diferențiate, embrionare. Dar acest caracter de neevoluare îi dă posibilități infinite. La animale, din contra, cu cît specializarea organelor crește, cu atît pierderea posibilităților se accentuează și ea. Structura corporală a acestora e astfel încremenită, închisă în puține șanse de variație. Iată cum din organe arhaice, nedezvoltate, rămase în starea embrionară, se pot obține condiții de plasticitate și suplețe. Comparat, din acest punct de vedere, cu celelalte animale, chiar cu maimuțele superioare, ale căror organe prezintă un grad înaintat de specializare, omul ne apare complet deosebit. Linia descendenței directe se rupe [1].

Din acest punct de vedere, problema descendenței omului și filiațiunii directe de la maimuță la om se complică cu o dificultate importantă. Dacă omul ar descinde direct din antropoizi, printr-o evoluție rectilinie în sensul precizării funcțiunii organelor, el ar trebui să aibe nu numai același grad de specializare anatomică și fiziologică, dar chiar una și mai mare. Dar lucrurile se întîmplă pe dos : omul își pierde competența organelor. De aci ipoteza unor biologi germani care cred că omul și maimuța sînt două spețe divergente descendente dintr-o speță anterioară, aceea a primatelor sau chiar mai veche decît aceasta [2].

O mutație în sensul lui De Vries trebuie să fi avut loc. Cine știe ce condiții geologice deosebite, ce impulsii deosebite de adaptare au provocat această sfărîmare de filiațiune și această poziție specială a omului.

Explicația acestui fenomen ne-o dă anatomistul olandez von Bolk în legea sa a *retardației* evoluției biologice a omului.

Lipsa de specializare a organelor omenești e datorită, după el, unei întîrzieri în evoluția corpului nostru. Spre deosebire de alte animale, la om, vîrstele sînt întîrziate, dezvoltarea mult mai lentă. De la naștere, omul își dublează greutatea mult mai încet decît animalele [3].

---

[1] Westenhöfer, *Das Problem der Menschwerdung*, 1935 ; Fr. Samberger-Prag, *Ueber Entstehung und Entwicklung des Lebens*, 1933 ; Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheit*, 1928. Toți acești autori dezvoltă teoria organelor nediferențiate, primitive, fetale, la om.

[2] O. Hartmann, *Menschenkunde*, p. 228 ; Westenhöfer, *op. cit* ; H. Poppelbaum, *Mensch und Tier*, 1928.

[4] A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, p. 104—126.

Iată un mic tablou comparativ :

	Greutatea la naștere	Dublarea acesteia
Porcul	2,0 kg	în 14 zile
Cornutele	40 „	„ 47 „
Calul	45 „	„ 60 „
Omul	3,5 „	„ 180 „

Această încetineală e datorită glandelor cu secreție internă. Problema creșterii e o problemă endocrină. Inhibiția anatomică e cauzată la om de anumite glande. Evoluția este astfel condiționată dinăuntru, nu dinafară, ceea ce ar infirma anumite concluzii lamarckiene. În orice caz, trecerea de la copilărie la adolescență și apoi la maturitate e foarte înceată. Omul e animalul cu cea mai lungă copilărie. Acest lucru fusese observat pe cale pedagogică de către E. Claparède, care găsea în aceasta un semn de superioritate. Omul are astfel o lungă perioadă de învățare, de adîncă inițiere. Același lucru trebuie constatat și pentru bătrînețe. Cînd funcția procreerii a încetat, animalele mor, omul mai trăiește însă cîteva decenii.

Evoluția întîrziată a organelor poate fi constatată mai întîi în legătură cu dentiția. La maimuțe, dinții de lapte cad repede și fac loc măselelor permanente. La om trebuie șase ori șapte ani. La fel cu apariția pubertății, cu maturizarea organelor sexuale. La femela maimuței, ca și la alte animale, pubertatea apare după cîteva luni, sau, în cel mai rar caz, după un an, doi. La om, chiar la rasele precoce, ea nu apare înainte de zece, doisprezece ani. Toate dezvoltările fiziologice și anatomice sînt leneșe. Ele sufăr de o *inhibiție* organică. Un tempo încet caracterizează toate funcțiunile organice omenești. De aici diferențierea relativă, păstrarea în stare rudimentară, nespecializată, a tuturor organelor corpului nostru. Dar ceea ce ar părea că trebuie să constituie o inferioritate prezintă, din contra, toată superioritatea omenească. Specializarea înseamnă limită. Dar omul are organe deschise, tocmai fiindcă sînt generale și apte de diferite directive și evoluții. Prin această inferioritate organică, omul e silit să lucreze nervos, cerebral, înlocuind cu procese psihice, cu gîndire și deliberare ceea ce îi lipsește ca adresă, abilitate și precizie fizică. Lipsa de competență se compensează cu plasticitate.

Tendința psihică către oprire și inhibiție, pe care vom constata-o în natura omenească, are, astfel, o bază biologică. Ea e înscrisă în neputința, în lipsa noastră de perfecție anatomică și fiziologică. Acolo unde animalul dispune de reflexe sigure, omul dibuiește și caută. Încetineala dezvoltării biologice a vîrstelor condiționează aspectul de ezitare sufletească, de amînare a acțiunii.

Poziția verticală dă posibilitatea creșterii și dezvoltării centrelor nervoase superioare din encefal. Capul omului ținut sus poate privi departe în perspectivă, apreciind și comparînd între ele spații întinse și diverse. El capătă o privire asupra lucrurilor de sus în jos. Îmbrățișînd cu privirea largi distanțe, el devine capabil de o detașare de mediu, adică devine apt de o orientare largă și, apoi, prin comparație cu diferite mediuri la care se adaptează, de o obiectivare a lumii. Corpul omenesc capătă un simț al distanței de lucruri care-i dă sentimentul de corp propriu, neamestecat cu lumea exterioară, ca la animale, adică un simț al eului. El e silit să depășească stîngăcia sa fizică prin procese ingenioase de ordin psihic. Iată de ce caracteristica omenească trebuie căutată mai ales în procesele nervoase, psihice și apoi în relațiile sociale, în starea de mulțime care modifică toate conduitele omenești. Opera civilizației are un rol covîrșitor asupra naturii umane. Tehnica, felul producției, arta, morala, dreptul modifică și combat structura primitivă a animalității din om. Sociologia refulează astfel Antropologia.

La inhibiția biologică se adaugă o alta, culturală și socială. Se uită adesea că influența glandelor, a organelor noastre e oprită de mediul social care se exercită contra corpului sau temperamentului nostru.

CAPITOLUL IV

AMÎNAREA, CONDIȚIE SPECIFICĂ A PSIHOLOGIEI UMANE

Aruncați unui animal flămînd o bucată de carne. Se va năpusti asupra ei și va înghiți-o într-o clipă. Chiar dacă îi va fi foame, un om va examina-o dacă e proaspătă sau nu, iar dacă e supus și prescripției unei diete, el va ezita sau va refuza pur și simplu s-o mănînce. Atingeți cu un obiect fierbinte ori cu un fir electric o parte a corpului unui animal. Automat, el se va trage în lături și se va feri de contact. În aceeași situație, un om va suporta cu toată suferința îndurată și senzația termică dezagreabilă și pe cea electrică, dacă e supus unei cure de faradizare ori de diatermie, sau dacă suferința sa poate salva ceva la care el ține.

Amenințați un cîine: el va lătra sau va fugi. Sub biciuirea insultei, de cele mai multe ori, un om se va opri și va reflecta ce trebuie să facă. Exemplele luate din tot cîmpul reacțiilor psihice se pot înmulți la nesfîrșit. Animalul e sclavul ambianței. Dependența sa de excitantele externe e tiranică. Situația sa în raport cu mediul e ca aceea a unui fascinat, a unui somnambul.

Chiar sub sancțiunea morții, un fluture de noapte nu poate rezista atracției unei fîșii de lumină. De la reacția rapidă și perfect mecanică a tropismului sau a arcului reflex, pînă la răspunsul aproape tot așa de imediat al actului instinctiv ori la panica rectilinie, de sens unic, a clipelor de emoție, nimic nu se interpune între relația perfect directă, stabilită între excitantul

extern, și răspunsul său nervos. Pe traiectoria scurtă și instantanee a reflexului, instinctului ori emoției, nu e loc pentru nimic intermediar. Psihismul animal e exploziv, direct și nemijlocit. Un al treilea termen mediu se găsește doar în structura anatomică a arcului reflex. Neuronul conector se interpune între stimulent și reacțiunea sa. Dar rolul său e numai ca să transmită legătura, nu s-o împiedice. Iar cazurile de inhibiție care se produc în unele condiții au o accepție pur fiziologică și nici una psihică. Mecanismul funcționează netulburat, după legi mecanice de fizică ori chimie, în cazul reflexului, după reacțiunea simplă și dreaptă a instinctului de conservare, în cazul instinctului sau al emoției.

Apărarea biologică, pasivă prin fugă, activă prin atac, e integrală și directă. Nici o ezitare n-o poate tulbura. Fenomenele de inhibiție, dacă nu sînt cauzate de metabolism sau de mecanica actului reflex, nici un prilej de ordin psihic — altul decît instinctul de conservare sub formă de frică, de repulsie fizică, adică de evitarea amenințării existenței — nu le poate pune în mișcare.

Din contra, în reacțiunile psihice omenești, nici un act nu e pe deplin simplu sau complet direct. Aproape totdeauna — afară de reziduurile psihice inferioare rămase încă în structura sufletească a omului ca moștenire a originei sale —, un obstacol se așază între provocarea externă și răspunsul său. Psihologia umană e compusă din trei termeni, nu din doi. Între percepție și act, ia loc un al treilea element. Rolul acestuia e de obicei frenator. El oprește impetuozitatea acțiunii, o cîntărește, o cenzurează și apoi o oprește definitiv ori îi îngăduie să se exercite. Mediul nu poate da porunci directe. Instinctul de conservare, însuși actul reflex pot fi oprite în loc și examinate de o vamă inevitabilă. Urgența vitală nu se poate satisface fără nici o piedică. Cum vom vedea mai departe, aproape orice act psihic uman, chiar cel complet inferior, *e un act psihic suspendat*. Realizarea lui e aproape totdeauna *întîrziată*. Amînarea fenomenelor sufletești e o condiție primordială a oricărei activități psihice umane.

Fără îndoială, în constituția noastră sufletească persistă încă, ca transmisiuni ancestrale, o serie întreagă de acte care se produc și se realizează nemijlocit și instantaneu ca în organizația psihică animală. Dar acestea, pe lîngă că sînt alterate în puritatea lor rudimentară, dar ele nu constituiesc ceea ce e specific naturii noastre. Ele sînt rămășițe, neeliminate încă. Totuși, la firile evoluate, ele sînt comprimate și supuse aceluiași mecanism de amînare. Un om cuprins de panică, de frică, de furie poate răspunde după modul psihologiei zoologice. La omul normal și civilizat însă, chiar sub imperiul acestor stări primitive, violente, reacția va fi interceptată măcar un moment. La o analiză atentă și minuțioasă, va trebui să se descopere măcar schița unei clipe de ezitare, fie chiar abia formulată și pe urmă părăsită.

Amînarea întîrzie transformarea stărilor sufletești fie în acțiune, fie în mecanismul propriei lor realizări, în comparație cu stările sufletești mai simple. Vom vedea cum percepția față de reflex, memoria față de percepție, atenția față de distracție, judecata față de asociație, voința față de impulsie capătă în structura lor un resort de întîrziere. Amînarea presupune însă și așteptare, adică scurgerea unui lapsus de timp între ceea ce numește Pierre Janet faza de erecțiune a unei tendințe și consumarea ei în acțiune. Fenomenul așteptării e datorit unor cauze foarte variate. Cîteodată sîntem siliți să așteptăm pentru motive exterioare care nu depind de voința noastră. Un obstacol se opune uneia din acțiunile noastre. Aș dori să fac o călătorie. N-am însă bani sau n-am concediul necesar. Trebuie să aștept o altă ocazie. Alteori cauzele care provoacă așteptarea sînt interne, aparțin conștiinței noastre. Fie că o acțiune prezintă un risc, o incertitudine, și prefer să o fac mai tîrziu, fie că optez în realizarea actului pentru un moment viitor care mi se pare mai favorabil, fie că doresc ca fapta mea să fie perfecționată, o inhibiție a mea intervine și creează o stare de așteptare. Așteptarea e o conduită în raport cu timpul, cu durata. Aș dori ca prietenul meu să vie să mă vadă acum. Cum el nu poate, trebuie să-l aștept mîine. E un eveniment

pe care l-aș dori actual și care e totuși absent. Cu drept cuvînt arată Pierre Janet că așteptarea e o „conduită al cărui obiect constă în a face absența prezentă și prezența absentă“ [1].

Această conduită presupune o serie de capacități psihice. Nu oricine știe sau poate să aștepte. Unii așteaptă toată viața un miracol care nu mai vine, adică așteaptă prea mult. Alții, impacienți, nerăbdători, se retrag prea repede, înainte de a fi obținut vreun rezultat. Incertitudinea viciază așteptarea și duce la nerăbdare sau la furie, care e tot o formă impulsivă a nerăbdării [2].

Așteptarea constă în a separa printr-o durată cît mai lungă posibil separarea între excitație și consumarea actului în acțiune. Orice act sufletesc presupune o fază, fie și foarte scurtă, de preparație. În această fază se adaugă o serie de alte stimulări care se adună, se „sumează“ și împreună pot duce la descărcare. Așteptarea aduce astfel cu ea o acumulare de tensiune sufletească. Ea „încarcă“ actul sufletesc care urmează să se efectueze cu un plus de energie. Unii se descarcă în timpul așteptării, fără să ajungă la momentul oportun. Așteptarea consistă în a face prepararea necesară, conservînd „încărcarea“, fără a dezlănțui finalul.

Această acțiune pe care animalele și oamenii au inventat-o s-a format foarte încet; au trebuit secole după secole pentru ca ființele vii să știe să aștepte. Ascultați indivizii care vă înconjoară. Ei pot fi clasați după dezvoltarea așteptării: slabii, înapoiații nu știu să aștepte de loc, alții pot aștepta puțin, alții mult și aceasta corespunde la o evoluție a conduitelor foarte diferită.

La observațiile lui Janet se poate adăuga exemplul popoarelor care așteaptă mai mult în anumite cazuri — cum e războiul, de pildă, la indivizii care urmăresc cu tenacitate un scop așteptînd ani și ani. Fără îndoială,

[1] Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, p. 133—134.
[2] M-lle Morand, *Le problème de l'attente*, în *Année psychologique*, 1914—1919.

acești expectanți sînt ființe superioare care știu să-și comande destinul.

Evident, caracteristice omului sînt ultimele achiziții ale evoluției psihologice, deci fenomenele complexe, apărute recent: personalitatea, conștiința, judecata, voința, sentimentul superior. Comune cu viața sufletească animală sînt doar reflexul, instinctul și actul emotiv simplu. Chiar aceste trei ipostaze de psihism primitiv sînt modificate la om de intervenția fenomenului general de oprire, chiar și acestea nu se prezintă pure în ce privește dezlănțuirea lor directă, cum se întîmplă în psihologia animală.

Definiția reflexului constă în aspectul său pur mecanic, care formează speța clasică, nealterată. Tropismele, a căror determinare e exclusiv fizico-chimică, sînt total absente din structura noastră. Nevoile organice n-au o semnificație chimică.

Se poate ca un om chinuit de sete să se îndrepte repede și necugetat către o fîntînă (cu toate că, dacă e încălzit, se va gîndi măcar la eventualitatea unei răciri). Dar acesta nu e un fenomen de hidrotropism. Tot așa nu poate fi considerat ca o atracție fototropică gestul unui călător rătăcit în întuneric care se va îndrepta către fereastra luminată a unei case. Acestea sînt acte ceva mai complicate, care țin de percepție, de sentimente, de nevoi organice etc.

Lipsită de tropisme, viața noastră psihică prezintă la tot pasul nenumărate acte reflexe. Ca și animalele, și noi tragem mîna dacă e amenințată de flacără ori de mușcătura unui animal. Ca și ele căscăm, ne scărpinăm, sughițăm, strănutăm, înghițim alimentele. Declanșarea lor e oarecum fatală. Ele nu întreabă conștiința ori voința noastră dacă e cazul sau nu să se pornească. Acțiunea lor, odată pornită, e greu de oprit. Ea depinde pe deasupra voinței noastre de condițiile metabolismului, de intensitatea stimulului ori de modalitatea lor pur nervoasă. Totuși o acțiune de inhibiție centrală e posibilă așa cum a arătat, în cazul scărpinatului, Sherrington.

Reflexele pot fi oprite și pe calea unei simple reacțiuni a complexelor senzorio-motrice. Dacă în timpul sughițului, strănutatului ori al unei mari dureri, atenția noastră e atrasă puternic asupra unui fenomen, durerea sau strănutul pot fi suspendate. În aceste cazuri, inhibiția se poate produce fără intervenția centrelor superioare. În general, oricare centru nervos poate exercita o acțiune de inhibiție față de centrul nervos imediat inferior în ierarhia fiziologică. În aceeași categorie trebuie menționat reflexul îndepărtat descris de Sherrington [1].

O categorie mai bogată în asemenea cazuri se găsește printre reflexele condiționate.

Se cunosc experiențele lui Pavlov. Dacă atunci cînd se prezintă unui cîine o farfurie cu mîncare se produce în același timp un sunet oarecare, de pildă un clopoțel, după un număr repetat de ori, e de ajuns să se agite numai clopotul fără să se mai prezinte mîncarea, pentru ca glandele salivare ale cîinelui să secreteze numai la auzul sunetului, asociat cu actul alimentării. E un început de asociație, o asociație numai fiziologică. Reflexul e însă complicat prin introducerea unui factor asociativ, a unui al treilea termen, un termen intermediar, introdus între senzație și reacțiune. Asistăm și aci la o serie de acte inhibitive. Excitantul condiționat își poate pierde influența prin asociație cu un alt excitant. E cazul *inhibiției condiționate.* În fine în cazul cînd excitația produsă e determinată de un anumit punct tactil, cu cît se excită un punct mai depărtat pe întinsul pielii de primul, cu atît salivația se produce mai greu. E vorba aci de o inhibiție diferențială. Astfel de opriri ale reflexului n-au nici o valoare psihologică. Ele sînt create de un simplu mecanism fiziologic. Sherrington crede că e vorba de stimularea altor nervi. E vorba deci, mai degrabă, de o *concurență,* decît de o suspendare a actului reflex.

Afară de aceste cazuri însă, probabil foarte frecvente și în psihologia animală, inhibiții de ordin central,

[1] Howard Warren, *Précis de Psychologie,* p. 95; Dwelshauvers, *Traité de Psychologie,* p. 294.

efectuate cu ajutorul judecății sau ale actului voluntar, intervin și în desfășurarea mecanismului reflex. Astfel de acte pot fi oprite după voință. Iată de pildă căscatul sau strănutatul. Buna cuviință ne indică să nu dăm drum liber unor astfel de manifestări în societate. Plînsul, țipătul de durere, înghițitul și o serie de acte reflexe pot fi suprimate ori înăbușite, total sau în parte, prin simpla intervenție a sforțării voluntare.

În privința explicației actului instinctiv, acesta oscilează și astăzi între două concepții complet opuse. După unii — e de ajuns să cităm numele lui Bergson, cît și al celebrului entomologist Fabre —, instinctul, colorat de o puternică fantezie romantică, se prezintă sub auspiciile unei forțe atotputernice, de caracter cvasimistic. Puterea lui misterioasă poate face minuni. Precizia și adresa lui, plină de finețe, de divinație și sagacitate pot înlocui cu succes și rapid orice act al inteligenței. Atîtea observații culese din viața animalelor arată ingeniozitatea lui. Poveștile lui Fabre mai ales ofereau în această privință un foarte caracteristic material.

Se cunosc opiniile lui Bergson, de asemeni entuziaste, pentru omnipotența instinctului. Aceste păreri coincid oarecum și cu prestigiul de care se bucură în rîndul simțului comun, popular, puterea acestuia. Se spune despre o femeie sau despre un bărbat că are instinct atunci cînd, acolo unde o cumpănită judecată dă faliment, se poate face față numai prin intervenția instinctului. La marginile inteligenței, acolo unde aceasta e silită să demisioneze din neputință, instinctul intervine cu miraculoasele lui facultăți.

În fața acestei concepții, se ridică o altă mai simplă, mai pozitivă, mai plată.

Școala americană scoboară nivelul la care a fost ridicat instinctul pînă la a-l prezenta drept o simplă colecție de acte reflexe. Ce este, de exemplu, instinctul de a suge la copil, decît un lanț de reflexe, cel mult coordonate după un scop ? Ce este altceva la același copil instinctul mersului decît o serie de mișcări reflexe adaptate unele la altele ?[1] Că aceste reflexe se pot îmbina între ele mai mult sau mai puțin măiestrit, că transmisiunea ereditară le poate desăvîrși, aceasta e totuși secundar. Realitatea ultimă a actului instinctiv e fundată pe o serie de reflexe.

Ceea ce însă și unii și alții din partizanii celor două interpretări admit acestui fenomen sufletesc sînt aspectele sale de precizie, de adresă și de imuabilitate. Actul instinctiv se efectuează mereu același, dar cu un fel de perfecție artistică în întrebuințarea mijloacelor sale. Instinctul, așadar, greșește rar.

Cu toate aceste înfățișări de precizie și fixitate care-l feresc de influențe ori deviații din partea altor fenomene sufletești și care formează oarecum o axiomă, instinctul nu e în fond nici așa de infailibil, nici așa de imuabil cum s-a crezut. Celelalte funcțiuni sufletești îl pot influența sau modifica. Vechea opoziție între instinct și inteligență nu mai e acceptată de cercetările psihologice mai noi. Între aceste două funcțiuni nu e adesea decît o deosebire de circumstanțe : inteligența apărînd în vederea soluționării împrejurărilor noi, instinctul aplicîndu-se în special pe răspunsurile stereotipe, privind repetarea vechilor condiții de adaptare. Și chiar în această deosebire privitoare la deosebirea între adaptarea la condiții noi sau vechi, între inteligență și instinct nu e decît o diferență de grad[2]. Inteligența intervine și corectează mecanismul instinctului. O parte de conștiință se asociază la obținerea unor rezultate instinctive. Cînd o serie de acte instinctive dau greș, colaborarea inteligenței devine necesară. Maimuțele, studiate așa de atent de W. Köhler, recurg foarte des, atunci cînd soluția instinctivă e insuficientă, la adevărate judecăți pentru a ieși din dificultate.

Învățarea ca și dresajul n-ar fi posibile altfel. Noile conduite căpătate sînt o corijare a vechilor funcțiuni. Cînd mecanismul ancestral nu mai poate face față,

[1] Howard Warren, *Précis...*, p. 96.
[2] E. Rabaud, *Eléments de Biologie*, p. 326—330 ; B. Russell, *Analyse de l'esprit*, p. 55—56 ; Rivers, *L'instinct et l'inconscient*, p. 54.

funcționarea lui ducînd la repetate erori, animalul îl înlătură, îl completează sau îl simplifică. Cercetări experimentale de psihologie zoologică arată că animalul nu e îndărătnic : el nu persistă în erori repetate [1].

Inteligența intervine și suspendă actul instinctiv, adăugîndu-i contribuția sa. Așadar acesta nu e, cum s-a crezut altădată, așa de imuabil. Experiența lui Spaldine cu puii, citată de W. James, e concludentă în această privință. Instinctul e acela care dă impulsia necesară către învățarea de noi conduite.

La toate acestea, trebuie să mai adăugăm și faptul că instinctul nu e pe de-a-ntregul o operă exclusivă a eredității. Experiența socială, educația, influența mediului aduc pe lîngă aptitudinile înnăscute o mulțime de comportări căpătate în decursul vieții.

Aceleași observații trebuiesc făcute și în ceea ce privește infailibilitatea actului instinctiv. Aci exagerările lui Fabre și justificarea lor de către Bergson au dus la concepția unui „instinct-minune".

Cînd observațiile au fost mai critice, mai riguros efectuate și mai ales neinfluențate de concepții filozofice „a priori", miracolele produse de instinct au apărut ceva mai modeste. E cazul celebru al unei himenoptere, „melinus arvensis", care, pentru a-și hrăni puii cu organisme vii, paralizează printr-o înțepătură efectuată cu precizie într-un ganglion nervos o anumită omidă. Verificată, observația lui Fabre nu mai apare sub aceeași lumină. Omida nu e înțepată cu precizie ; se comit nenumărate greșeli. Ea nu e paralizată, ci adesea omorîtă complet, ceea ce nu ar mai confirma ipotezele lui Fabre. Numărul înțepăturilor nu e constant etc., etc. [2]

Lipsit de imuabilitate, ca și de infailibilitatea care i s-a atribuit pe vremuri, instinctul ne apare ca un act sufletesc ce poate fi oprit, modificat, adesea suprimat de alte funcțiuni sufletești superioare, în special de actele inteligente.

În ce privește aspectul său afectiv, instinctul se leagă de aproape de emoție. Mai ales de „emoția-șoc".

[1] H. Warren, *op. cit.*, p. 119.
[2] E. Rabaud, *op. cit.*, p. 328 ; B. Russell, *op. cit.*, p. 55.

Stanley Hall crede că emoția nu e decît un ecou al unor vechi instincte depășite. Înrudirea lor e în orice caz foarte strînsă. Vechile furii ale stării primitive renasc din cînd în cînd în alcătuirea sufletului nostru. Ele irump cu impetuozitate în anumite momente, peste depunerile succesive pe care civilizația le-a efectuat deasupra fondului nostru sălbatic. S-ar părea că emoțiile izbucnesc cu o virulență bestială, pe care achizițiile ulterioare nu le pot opri. Adesea inteligența ne arată lucid și evident că nu avem de ce să ne temem de un pericol imaginar. Totuși emoția continuă să ne zguduie pe deasupra constatărilor și verificărilor celor mai clare. Corelatul fiziologic care întovărășește orice emoție nu mai poate fi oprit cu ușurință de intervenția voinței sau gîndirii noastre. Avem de a face cu o stare organică, cu secreții, fenomene de vaso-constricție sau vaso-dilatare, tremurat, accelerare de respirație etc. asupra cărora nu putem avea aproape nici o influență.

Și cu toate acestea, o serie de manifestații lipsite de utilitate (tremurat, paralizie, scăderea forțelor) arată că structura emoției presupune un dezechilibru care are la bază neutralizarea reciprocă a două tendințe contradictorii ce se opresc una pe alta. De pildă tendința de a fugi ținută în loc de tendința de a ataca. Aspectul emoției prezintă în el o dezadaptare aproape patologică. Puterile subiectului cutremurat de frică nu se opresc. Din contra, el tremură, groaza îl pironește, mișcările sale sînt anarhice, dezadaptate. Aceasta tocmai fiindcă emoția e un act în care se anulează două porniri opuse (Rivers). În afară de această inhibiție internă, oarecum implicită în momentul emotiv, toată brutalitatea lui poate fi oprită și canalizată pe alte căi. Am arătat cu altă ocazie [1] cum expresia emoțiilor e condiționată de influența socială. Ea poate fi oprită : bunacuviința ne oprește să rîdem sau să plîngem zgomotos în societate ; poate fi deviată : nevoia simulației ne face să ne arătăm adeseori veseli cînd sîntem în fond triști și viceversa ; poate fi canalizată și organizată :

[1] M. Ralea, *Asupra expresiei sociale a emoțiilor*, în volumul *Psihologie și viață* (1938).

riturile funerare, de pildă, reglează la unele popoare primitive plînsul (bocitoarele) etc., etc.

Iată cum, chiar cele mai elementare fenomene psihice, acelea pe care omul le are comun cu animalul, presupun o serie întreagă de comportări, în care alte fenomene, situate mai sus în ierarhia sufletească, pot interveni pentru a complica, modifica ori simplifica conținutul lor. Reflexul, instinctul și emoția se resimt însă în structura lor de puternice caractere de brutalitate, de expresie directă, de autonomie în raport cu tendința generală de amînare care caracterizează viața sufletească omenească. Ele se declanșează și funcționează în bună parte spontan și necontinut și adesea disprețuiesc, ce e drept, orice tentativă de suspendare.

În orice caz, inhibiția lor se datorește conflictului cu alte funcțiuni : ea e oarecum exterioară lor. Ele dovedesc apropierea și înrudirea noastră cu psihismul animal.

Pe măsură însă ce urcăm către funcțiuni superioare, fenomenul de amînare nu se mai impune exterior, dictat de alte forțe sufletești, ci e inclus în structura internă a fenomenului, care se *fundează* pe el. Aceste funcțiuni sufletești implică în mod *constituțional* o tendință de amînare.

Iată, de pildă, percepția. În comparație cu reflexul, care presupune o descărcare imediată față de un excitant prezent și oarecum tangibil, acest act psihic înseamnă o punere în întîrziere a cursului conștiinței. Prima suspendare e în raport cu trecutul. Percepție înseamnă, oricît ar încerca să demonstreze contrariul partizanii psihologiei formei, o confruntare a unui grup de senzații prezente cu imagini memoriale reținute de experiența noastră anterioară. Există în contactul nostru perceptiv cu lumea exterioară chiar tentative de apriorism. Silueta acestui obiect cu patru picioare mi se pare a semăna cu ceva ce am mai întîlnit altădată și pe care l-am identificat cu un scaun. Ceea ce apare mai întîi pe primul plan e amintirea mea, o imagine analoagă pe care caut s-o contopesc cu obiectul prezent. Pe urmă urmează operația de control, de confirmare ori infirmare prin datele auxiliare pe care mi le aduc senzațiile. Ceea ce am proiectat însă mai întîi asupra realității a fost vechea mea experiență în raport cu acest obiect. Am oprit cursul senzațiilor mele care se efectuau la întîmplare și le-am încadrat într-o ipoteză pe care apoi ulterior am încercat s-o verific dacă e justă ori nu. Toată această operație ne apare ca o judecată rapidă, inclusă în chiar actul perceptiv. După Binet, orice percepție cuprinde un raționament silogistic.

Așadar, afluența senzațiilor e oprită pentru a putea fi dispusă după criterii care revin din memorie și pe care cu ajutorul unui rapid raționament de analogie le descopăr ca aparținînd obiectului percepției mele. Percepția e, astfel, o selecție, o coordonare de material care tinde să capete o semnificație. Un tablou reprezentînd un peisaj, dacă e întors cu partea superioară în jos, nu mai înfățișează ochiului nostru decît o masă amorfă de pete colorate. Dacă îl reașez în poziția sa normală, ochiul nostru începe să lege liniile și culorile în sisteme de forme care capătă, după aceea, pentru noi, un anumit sens. Adepții școalei configurației pretind că percepția nu are o geneză : că e un dat... Formele sînt prinse de la început. Mai mult, de un corelat fiziologic. Forma e gata făcută în senzațiile elementare datorită fibrelor transversale care alcătuiesc conexiunile necesare. W. Köhler a observat că anumite forme preexistă oricărei finalități de semnificare : percepem anumite configurații înainte de a înțelege ce sînt. Dintr-un grup de puncte așternute pe hîrtie, spiritul nostru formează diferite colective, diferite grupări mai mult ori mai puțin simetrice. Că percepția are o unitate formală, o structură, că orice percepție tinde de la început să se ordoneze într-o formă e neîndoios. Dar interpretările acestea care vor să facă din formă un fel de „Deus ex machina“ psihic, recurgînd la ipoteze fiziologice neconfirmate, fără nici un mecanism de formație, fără nici un proces genetic, fie el cît de rapid, oricît de scurt, de cele mai multe ori inconștient, ni se par

extrem de exagerate[1]. E inevitabil în percepția oricărei forme, un proces de atenție, de selecție, de izolare, din masa anarhică a datelor senzoriale a *unor* elemente, și nu a *altora*. Altfel trebuie recurs cum au făcut unii gestaltiști la un paralelism fiziologic, care merge pînă a afirma că formele sînt date în anumite procese nervoase, își au adică corelatul lor în anumite grupări ale neuronilor, care compun pe retina noastră chipuri și figuri corelative cu cele descoperite de noi în obiecte. Astfel de explicații sînt, în cel mai bun caz, ipoteze neprobate, neconfirmate de nici o experiență. Ele tind către o generalizare metafizică, alături de știință. Percepția formei e un proces tardiv și relativ complicat. Ea dispare la anumiți bolnavi debilitați nervos, care totuși păstrează anumite părți din actul perceptiv, așa cum a arătat Head pentru unele afazii care suprimă simbolismul limbajului. Ceea ce percepem în mod normal sînt obiecte ori ființe, în realitatea lor concretă — independent de forma pe care o au. Nu percepem un arici ca pe o sumă de unghiuri ascuțite sau o broască țestoasă ca pe un ovoid, ci pur și simplu ca un arici sau ca o broască. Aceste animale cuprind în ele o serie de forme alăturate. Dar tocmai pentru a putea ajunge la forma finală a ariciului ori a broaștei țestoase, căutăm a grupa diferitele forme în vederea unei semnificații și a unei recunoașteri de identitate cu același obiect perceput de experiența noastră altădată, pe de o parte, pe de alta, căutăm a-i descoperi semnificația în raport cu ceea ce înseamnă el, cu sensul pe care îl are în limbajul pe care-l vorbim, adică în raport cu înțelesul lui social și convențional. Altfel percepția ar fi lipsită de orice semnificație.

Odată stabilită structura actului perceptiv, ea prezintă o anumită inerție : cum a arătat Ehrenfels, o catedrală rămîne tot catedrală, fie că e privită de la un metru, de la o sută, dintr-o parte, de sus, ori de jos.

[1] Contra părerilor lui Köhler, Wertheimer, Koffka etc., vezi : Rignano, *Problèmes de Psychologie et de Morale*, 1928. Cf. studiul nostru : *Asupra saturației fenomenelor sufletești*, în volumul *Psihologie și viață* (1938).

La fel o melodie, fie că e cîntată de o voce, de o vioară sau de un pian. Rezistența structurii perceptive la noile experiențe constituie o opoziție, care oprește la fel cu imaginea memorială judecata de analogie, actul de atenție ori de abstractizare, semnificația sau forma, cursul mereu schimbător al senzațiilor fie pentru a le însera în forma veche deja cunoscută, fie pentru a le dispune într-o nouă formă. Cu drept cuvînt numește Pierre Janet actul perceptiv un *act suspensiv*. El constituie în evoluția psihică un real progres față de stadiul inferior pe care-l deține reflexul. Acesta presupune un contact tangibil cu un stimulent oarecare. Percepția însă se exercită chiar cînd obiectul e îndepărtat. Aceasta prezintă o serie de avantaje. Reflexul nu ne poate înștiința asupra unui pericol decît atunci cînd acesta s-a apropiat de noi. Percepția ne ajută să-l evităm de la distanță. În plus, reflexul, o dată declanșat, nu mai poate să se adapteze mișcărilor sau schimbărilor cauzei ofensive. Un individ care trage un foc de pușcă asupra unei păsări nu o va atinge dacă nu ține seamă de mișcările ei : reflexul seamănă cu acest foc de pușcă ; e o bombă care explodează imediat, fără să se preocupe de schimbările care au loc în timpul exploziei[1]. Percepția însă nu numai că ne face să intrăm în relație cu un obiect îndepărtat, dar ne îngăduie să-i urmărim toate mișcările, să ne adaptăm rînd pe rînd la schimbările lui. Ca să ajungem la această fază trebuie ca acțiunea explozivă și rigidă, nemodificabilă, a reflexului să fie suspendată, pentru a ține seamă, deodată, de mai multe stimulente, care rînd pe rînd ne țin în contact cu o realitate mișcătoare.

„Reflexul ne-a apărut ca un act exploziv condus de legea „tot ori nimic", o excitație era suficientă pentru a face să izbucnească toată acțiunea reflexă în condiții bune sau rele. Natura esențială a actului perceptiv care necesită două sau mai multe stimulente, unele preparînd, altele dezlănțuind actul, suprimă acest caracter exploziv. Prima excitație nu ajunge pentru a aduce consumația actului, mai trebuie o a doua care să-l dez-

[1] Pierre Janet, *Les débuts de l'intelligence*, p. 44.

lănţuie. Carnasierul care urmăreşte o pradă nu se pune să muşte şi să înghită de îndată ce actul de a mînca un iepure s-a trezit prin miros. Ar muşca în vid şi n-ar ajunge la nimic : nu face acte de felul acesta decît dacă se găseşte în faţa unor greşeli datorite unei iluzii. De cele mai multe ori e silit să suspende actul schematic care a fost trezit de prima excitare. Nu-l părăseşte complet căci aşa ar cădea în latenţă. Cum nu ajunge nici la consumaţie, el trebuie să menţie activarea tendinţei într-o dispoziţie specială intermediară între faza latentă şi faza consumaţiei. E ceea ce am numit *faza erecţiunii*. În această fază, tendinţa trezită, ieşită din latenţă, nu ajunge la consumaţie, dar rămîne totuşi destul de activă spre a conduce conduita într-un anumit sens"[1].

În această fază se situează după P. Janet percepţia. Ea opreşte explozia unilaterală şi mecanică a reflexului, întregind-o mai pe urmă cu toate schimbările produse în obiect. Între reflex şi percepţie intervine fenomenul aşteptării care permite toată desfăşurarea ulterioară a actului perceptiv.

Aşteptarea e condiţia principală a tendinţelor în erecţiune, a păstrării acestor tendinţe treze, fără a fi consumate. Formată dintr-un lanţ de momente succesive, aşteptarea presupune *memorie*, deoarece primul moment care a trezit tendinţa nu trebuie uitat, acesta formînd oarecum scopul către care se va îndrepta soluţionarea ultimă a acţiunii virtuale.

Pentru a înţelege adevărata natură a memoriei trebuie să avem în vedere caracterul ei de conduită întîrziată. Ea e rezultatul suspendării actului din neputinţa de a-l realiza imediat. În faţa unui obstacol de netrecut, nu avem ce face decît să aşteptăm un alt moment mai favorabil. Dar acţiunea oprită dintr-o cauză oarecare nu se uită. Ea se menţine într-un fel de actualitate virtuală. În această privinţă, memoria seamănă cu răzbunarea. Cine poate să acţioneze de îndată se cheltuieşte repede şi nu mai are nevoie să ţină minte o acţiune amînată din neputinţă. Cine e împiedicat de puteri care îl depăşesc să-şi satisfacă o tendinţă nu va uita-o, adică va păstra-o undeva, pusă bine, şi va lichida-o la momentul oportun. Memoria e o acţiune refulată. Exact ca în cazul resentimentului, nu se răzbună decît cine e silit să aştepte. În timp ce percepţia e o adaptare la prezenţă, *memoria e o adaptare la absenţa stimulului*. Prezentul, cu toate chemările, cu toate seducţiile lui, menite să ne facă a uita soluţionarea unei vechi dorinţi, a unui proiect formulat de demult, e înlăturat, e inhibat. Rămîne vie vechea tendinţă, care se menţine, ca la bătrîni, ca la maniaci, ca la acei care vor cu pasiune să realizeze un vis al tinereţii lor, unde funcţia memoriei e excesivă în dauna percepţiei veşnic vie, suprimînd toate tentaţiile clipei de faţă. Se zice că aceşti oameni trăiesc în trecut. Această adaptare la ceva absent, prin refuzul adaptării la prezenţă, face posibilă experienţa, această memorie a absenţelor utile. Repetiţia la infinit, adică repetiţia *în prezent* a unor lucruri identice din trecut, ar presupune o enormă pierdere de vreme. Astfel *memoria suspendă percepţia*, trăieşte şi se conservă din înăbuşirea prezentului. În cazul experienţei, repetiţia fiind inutilă, drepturile trecutului verificat rămîn mereu valabile.

În cazul memorării vaste, al învăţării pe de rost, inhibiţia se exercită faţă de toate celelalte posibilităţi de amintire care ar putea candida la reţinere şi păstrare. Se selectează unele şi se înlătură altele. Datele, cunoştinţele pe care voim să le fixăm sînt mai întîi alese. Asupra lor se proiectează lumina persistentă şi sforţarea continuă a atenţiei voluntare. Rolul acesteia în memorizare e capital[1]. Alături de atenţie, fără îndoială că voinţa de a învăţa contribuie la fel. Reguli economice de mnemotechnie sînt utilizate conştient pentru a elimina fluxul întîmplător al asociaţiilor şi a canaliza întreaga sforţare a conştiinţei, atenţia şi voinţa, numai asupra grupului redus de amintiri ce trebuiesc păstrate. În fine, la toate acestea se adaugă şi travaliul inteligenţei, care, în locul fixării oarbe, ajută

[1] P. Janet, *op. cit.*, p. 51.

[1] Müller, Pilzecker, *Experim. Beiträge zur Lehre vom Gedächtniss*, p. 268.

prin înțelegerea rațională a materialului și prin legătura pe care o stabilește între diferitele părți ale unui tot, felul cum ele se determină reciproc, se sprijină și se consolidează.

În toate aceste operațiuni de înlăturare a unor elemente neinteresante ce pot invada conștiința, de alegere și întărire a altora care prezintă un anumit interes, *funcțiunea atenției* joacă un rol de primul ordin. Ea e funcțiunea centrală care exercită operația de amînare a impulsurilor psihice directe, pentru a le transforma în acte utile. Ea zvîrle asupra unora un puternic ecleraj, iar asupra altora o slabă lumină de clar-obscur, ori o obscuritate totală. Amestecul ei e prezent în orice act sufletesc. Ea devine un fel de funcție-panaceu implicată peste tot. Îmbrățișînd prea mult, cîmpul ei devine vag și evaziv. Pentru acest motiv, o serie întreagă de psihologi, amatori de precizie excesivă, au propus chiar eliminarea ei din cîmpul cercetărilor psihologice. O formulă magică așa de generală nu reușește să explice nimic exact.

A fost, fără îndoială, vinovată de această anulare prin exagerare a rolului universal jucat de atenție școala activistă germană și în special W. Wundt, care, în nevoia de reacțiune față de concepția pasivistă și asociaționistă engleză, i-a extins într-atît rolul, încît a confundat-o cu conștiința, cu voința, cu apercepția, adică aproape cu toată viața sufletească.

Redusă la ceea ce este în adevăr, atenția nu poate fi înlocuită prin împărțirea domeniului ei între funcțiunile înrudite cu care a voit să se confunde. Așezată în centrul vieții noastre sufletești, ea are o mare misiune. Ea decide despre *actualitatea conștiinței* noastre, adică hotărăște care element sufletesc trebuie ridicat din uitare ori inconștiență și care trebuie, din contra, eliminat prin inhibiție ca neinteresant ori dăunător. Pentru a favoriza actualitatea unui element în dauna altuia, ea oprește cursul conștiinței printr-o serie de eliminări graduale. Ea oprește, reține unele elemente și împinge altele în locul lor. E o mare *funcțiune* de *oportunitate* a vieții noastre sufletești. Atenția decretează ceea ce trebuie reținut și realizat acum, ceea ce e imediat interesant și ceea ce, din contra, poate fi lăsat pentru mai tîrziu, fiindcă nu reprezintă o necesitate urgentă. Realizarea urgentă sau amînarea din lipsă de interes sînt atribuțiile ei principale. Behavioriștii vorbesc de „ajustare". În adevăr, prin alegerea gradului de actualitate, atenția determină implicit și gradul de adaptare utilă. Pentru a favoriza unele elemente în dauna altora ea are mai multe mijloace la îndemînă.

Primul e un caracter de selecțiune, pe care ea îl acordă unor elemente din cîmpul conștiinței. Între mai multe preocupări, care-mi cad în cîmpul percepției, aleg una din ele. Evident, o a doua activitate se poate desfășura automat în timpul cît cealaltă deține centrul conștiinței. Unele femei tricotează și în același timp se pot gîndi la rezolvarea unei probleme practice. De asemeni, te poți gîndi atent plimbîndu-te.

Odată aleasă o preocupare, atenția are un al doilea mijloc de a o întări: îi acordă un caracter *de predominație*, în timp ce alte elemente sînt neglijate. Ribot a insistat asupra caracterului de monoideism al atenției, pe care el îl apropie de obsesie, ori de ideea fixă. Un singur element sufletesc acaparează în despot toate disponibilitățile vieții sufletești. Contrariul atenției e distracția, poliideismul, perindarea caleidoscopică fără finalitate, acordînd tuturor stărilor sufletești care se prezintă în fața conștiinței aceeași egală importanță. „Atenția e oprirea momentană a acestei defilări perpetue în favoarea unei singure stări: monoideismul." W. James vorbește de *focalizare* și concentrare a conștiinței gîndindu-se la același fenomen. Criteriul care creează acest monoideism, acest monopol de o clipă, e interesul. Cînd acesta e trezit, el alege și pe urmă investește starea sufletească selectată cu un grad mai mare de conștiință. Cu alte cuvinte, atenția dispune de o serie de grade de conștiință pe care le acordă unora sau altora din elementele psihice. Situarea pe aceste grade ale conștiinței se efectuează cu ajutorul unei sforțări de ordin motor. O anumită adaptare musculară e necesară ca la oricare efort de inhibiție mintală. „E

o contracțiune energică a unor anumite grupuri musculare care permite acest fel de privire internă fixat asupra unor anumite stări de conștiință, această focalizare statică la care se reduce atenția, provocată de jocul intereselor."[1] Conștiința poate avea grade de claritate. Atenția ridică acest nivel de limpezime, îl lămurește și-l luminează. Mai trebuie ca ea să se poată menține în aceste focare de lumină și să nu cadă din nou în periferiile sumbre ale subconștientului. Mai ales că distracția, cu viața ei anarhică, o pîndește. E necesară așadar, pe lîngă sforțarea motrice inițială de a alege și acorda monopolul unui singur element, o putere de răbdare, o rezistență la împrăștierea stărilor sufletești, la factorii care favorizează starea de neatenție. În această privință, o lungă pregătire biologică îi vine în ajutor.

Atenția e o continuare și o perfecționare a *pîndei*. Așteptarea răbdătoare a pradei, ore întregi, ușurează, ca un fel de antrenament în viața speței, opera atenției. Apărarea de distracție și rezistența la atacurile ei se fac prin ridicarea pragului de excitație senzorială în raport cu starea la care vrem să fim atenți. Acest fenomen se întîlnește mai ales în ordinea vizuală. „Astfel, diplopia (viziunea dublă) nu se produce normal, cu toată diferența excitațiilor ochilor, în cea mai mare parte a cîmpului vizual, grație inhibiției anumitor impresiuni, provenind de la una din retine de către impresiile dominante ale celeilalte. Și atenția vizuală, aplicîndu-se pe regiunea de fixație foveală, atrage o anumită inhibiție a impresiilor periferice care ar risca să trezească un apel fixator, derutînd-o de la misiunea actuală. Această inhibiție se traduce în fapt printr-o ridicare a pragurilor, manifestîndu-se printr-o îngustare aparentă a cîmpului vizual."[2] Astfel ori de cîte ori o stare sufletească voiește a opri cursul alteia, ea își sporește sensibilitatea ridicînd pragul ei de ex-

[1] E. Dürr, *Die Lehre von der Aufmerksamkeit*, Leipzig, 1907; H. Piéron, *op. cit.*, p. 6. (Citatul este extras din capitolul despre *atenție* semnat de H. Piéron în vol. IV al tratatului de psihologie al lui G. Dumas, n. ed.)

[2] H. Piéron, *op. cit.*, p. 48—49.

citație, lege ce pare a fi valabilă în toate cazurile de inhibiție psihică[1].

De asemeni, cum reiese din experiențele lui Bills, inhibiția e caracterizată în plus și printr-o creștere a tensiunii musculare. Inhibiția manifestărilor spontane, distractive, se face în acest caz prin imobilizarea activă. Această stare urmărește sustragerea organismului de la stimulații perturbante. În rezumat, funcția atenției presupune două operații complementare: o creștere a energiei nervoase și psihice în ajutorul factorului reținut ca dominant, adică o acțiune dinamogenică, activă, și o alta, de inhibiție, de suspendare a stărilor turbulente. Unii psihologi insistă asupra inhibiției, arătînd că creșterea predominării active e datorită absenței forțelor turbulente, alții cred că inhibiția e un fenomen secundar, explicabil prin scurgerea energiei nervoase în unele căi de mai puțină rezistență.

Pavlov, în celebrele sale experiențe asupra „reflexului condiționat", a notat aceleași influențe de predominare și de inhibiție manifestate simultan și caracterizînd actul atenției, sub numele de „reflex de orientare". De îndată ce în mediul în care se face experiența apar noi factori de excitație, organismul se îndreaptă către ei, pentru a-i recepta mai bine. Această percepție însă se face în dauna activității uneia din regiunile sistemului nervos central. Punctele excitate ulterior de către noi stimulente devin preponderente și opresc reflexul condiționat care e silit să cadă pe planul al doilea. În mecanismul reflexelor, aspectul dinamogenic și cel inhibitor apar ca produse de activitatea medulară. În general, cînd o anumită reacțiune reflexă e împiedicată, cum am văzut mai sus, de o alta stîrnită în alt punct în același timp. Orăcăitul unei broaște decerebrată e oprit dacă i se aplică pe piele un curent electric. Neurologul englez Head insistă asupra unui fenomen psihopatologic înrudit cu activitatea atențională menționată pînă acum, pe care-l numește „vigilență". „Sub influența unui șoc, a unei toxemii, a unei ușoare anestezii, «vigi-

[1] G. Heymans, *Untersuchungen über psychische Hemmung*, în *Zeitschrift für Psychologie*, p. 321—360.

lența» scade, reacțiile devin oarecare, au un caracter difuz, un prag ridicat. De pildă, la o pisică decerebrată, reacțiunile sînt diferite la lătratul unui cîine sau la cîntecul unei păsări, la introducerea unor picături de apă sau de alcool în gură, iar dacă i se udă una din urechi, animalul se scutură... Sub influența unui toxic ușor această adaptare discriminativă a reacțiilor slăbește și dispare : nu putem căpăta decît răspunsuri analoage de caracter difuz sub influența unor excitații destul de puternice." [1]

De la reflex pînă la fenomenele psihice superioare, atenția intervine pentru a înăbuși unele stări sufletești sau pentru a fortifica altele. După legea interesului, ea poate pronunța amînarea percepției fenomenelor neînsemnate, lipsite de importanță față de momentul în care se produc. Repetiția, vechimea, rutina adorm în genere atenția. Din contra, ea încurajează noutatea și surpriza. Ea devine astfel un factor progresist exercitîndu-și interdicțiile și inhibițiile față de aspectele banale, în opoziție directă cu memoria, care procedează exact contrar, încurajînd ceea ce vine din trecut și suspendînd contribuția prezentului, influența actualității.

Între memorie și atenție, viața sufletească se echilibrează ca între conservare și progres.

Încurajarea factorilor de noutate nu e datorită însă numai atenției. Contribuția *inteligenței* e tot așa de prețioasă.

Toate variatele definiții care s-au dat, din punct de vedere psihologic și biologic, inteligenței prezintă un punct comun : toate insistă asupra caracterului de noutate, de schimbare, la care se trezește, operează și ajută inteligența. Ca și atenția, ea se opune memoriei și instinctului, funcțiuni conservatoare ale organizației psihice. Inteligența e funcție revoluționară. Pentru tot ce e rutină, pentru tot ce se repetă tipic, e suficient instinctul sau memoria.

Inteligența însă respinge soluțiile gata făcute. Ea interzice automatismul, obișnuința, repetiția și caută combinații noi ale elementelor. De asemeni, ea se ferește de atitudinile absolute. Din termeni vechi ea scoate o serie de relații noi, nebănuite, nevăzute pînă atunci, pe care le utilizează, în fața unor greutăți ivite pe neașteptate. Inteligența e o funcție relațională, relativă. Legînd fenomenele și lucrurile pe noi puncte de vedere, ea poate lărgi orizontul necesităților practice la dificultățile ieșite surprinzător în cale. Vechile reacțiuni stereotipe, mecanice, conduitele ieșite mecanic din obișnuință sînt oprite și înlăturate.

[1] H. Piéron, *op. cit.*, p. 60.

La dificultăți noi, trebuiesc soluții ingenioase, subtile, utilizînd în noi raporturi, termeni ai problemei deja întîlniți.

Pentru aceasta e necesară mai ales o funcție puternică de diferențiere a împrejurărilor. Inteligența e în primul rînd discriminare. Pierre Janet compară conduitele reflexe și instinctive cu costumele care se vînd gata confecționate. Ele nu se ajustează la corpuri prea mari ori prea mici. Inteligența însă e „une conduite sur mesure", după expresia lui. Ea e perfect adaptată în dimensiunile ei specificului oricărei împrejurări.

Reacțiunile reflexe ori instinctive, repetate mereu, transmise ereditar în viața speței, tind să se fixeze în *structuri* rigide, care rezistă la schimbări. Conduitele inteligente, mult mai suple, țin seamă numai de *conjuncturi.* Pentru a stabili bine însă deosebirile în situația prezentată de schimbarea împrejurărilor, inteligența nu se poate pune în mișcare — decît cu oarecare încetineală. Ca toate funcțiile sufletești evoluate, ea e o funcție cu întîrziere. Inteligența se deosebește de instinct prin creșterea numărului reacțiunilor posibile la o situație determinată și prin *intervalul între excitație și reacțiune...* Ideea se interpune între excitația senzorială și reacția motrice ; de unde urmează controlul răspunsului, inhibiția răspunsului insuficient, construcția unui act complex... creierul e un organ de posibilități. Între excitație și reacție el intercalează contingențe viitoare (H. Delacroix). Nici un fenomen sufletesc, afară poate de voință, nu realizează mai complet funcția amînării ca inteligența.

Stabilirea noilor relații se efectuează mai întîi într-o fază primitivă, asociind între ele diferite acte, diferite conduite. Mai tîrziu, o dată cu perfecționarea limbajului, inteligența operează legături noi între cuvinte sau concepte. Conceptul el însuși nu e altceva decît un subiect de care se pot lega o infinitate de predicate, adică închide în el o serie de judecăți virtuale. Stabilirea însă de relații noi între noțiuni nu se face între totalitatea notelor caracteristice ale celor două noțiuni. Se alege cîte una din fiecare și se leagă aceste aspecte parțiale între ele. E nevoie așadar în primul rînd de *abstracție*. Aceasta presupune izolarea unui singur punct de vedere și inhibiția celorlalte. Prima întîrziere introdusă în funcționarea mentală de către inteligență am văzut că era intercalarea unui element intermediar între excitație și reacție și inhibiția elementelor automate, instinctive ori memoriale.

A doua e datorită *izolării prin abstracție* a cîte unui singur element din conținutul global al conceptelor și a *eliminării celorlalte*. Disociația e caracterul prim al oricărei inteligențe. Abstracția lucrează cu ajutorul disocierii prin variații concomitente. Toată stabilitatea constă în a găsi elemente diferențiale. Marile inteligențe sînt acelea care deosebesc, care diferențiază, care găsesc aspecte inedite, nu acelea care generalizează comod și naiv, care contopesc și unifică. Mistica care contopește e ceea ce e mai opus inteligenței. Ceea ce a fost asociat acum cîtva timp de un aspect oarecare nu mai are valabilitate azi. El trebuie despărțit, diferențiat, pentru ca să poată intra acum în alte combinații, în alte asocieri neîntîlnite pînă acum [1]. Astfel inteligența e silită la o nouă rezistență, la o nouă opoziție, deci la o nouă întîrziere. Procesul fiind mai complex, cere timp. Orice reacțiune tipică, gata făcută, e adversară metodei inteligente. Se poate afirma, într-o anumită privință, că

[1] Grünbaum, *Ueber die Abstraktion der Gleichheit*, în *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1908, p. 340, ca și E. Claparède, *Archiv für die gesamte Psychologie*, p. 17, 67, au verificat aceste condiții ale abstracției în experiențe asupra copiilor. Funcția diferențierii e anterioară și mai fundamentală decît aceea a asemănării.

din punct de vedere psihologic inteligența e *refractară oricărui apriorism*. Misiunea ei e să constate, să verifice, să controleze fapte, nu să le aplice vechi tipare. Un conflict e fatal între tendința de generalizare facilă rezultat al obișnuinței și aceea de discriminare.

„Pentru a aborda problemele relative la ideile generale, trebuie să ne raportăm la ciocnirea dintre gîndire și atitudinile ori obiceiurile motrice, generalizarea nefiind altceva la origină, de obicei, decît urcarea din cîmpul acțiunii la acela al gîndirii." [1] Cu aceasta procesul de opoziție al judecății nu s-a isprăvit. Luptînd să înăbușe instinctul, memoria, obișnuința, inteligența mai are de eliminat din calea sa încă cîțiva adversari. Aceștia sînt : credința, asociația, intuiția și sentimentul.

Dacă cele relatate mai sus asupra funcțiunii inteligenței sînt adevărate, urmează că orice act de gîndire e un început de scepticism. Orice judecată suprimă o credință. Starea de credulitate nu are nevoie de judecată. Ea se menține prin forțele ei proprii, sprijinită de sentimente puternice. Judecata e o reexaminare a unei situații considerată ca îndoielnică. Credința, din contra, e afirmarea tendințelor noastre subiective, a voinței noastre de activitate. Credulitatea e o stare care n-are nevoie de justificări sau de argumente. Gîndirea începe o dată cu îndoiala, care dizolvă credința. Orice judecată afirmativă e în același timp o negație a tuturor posibilităților, afară de cea afirmată.

În același timp, gîndirea înseamnă și o inhibiție a sentimentelor. Bunul-simț știe că un om prea sentimental gîndește rău, năpădit fiind de moliciunea afectelor. Pe de altă parte, un om rațional e acela care își „refulează" toate înclinațiile sentimentale. Singurul sentiment prezent în actul judecății e acela de necesitate, de stringență, de adevăr.

În schimb, după cum a observat Wundt, e o puternică înrudire între voință și judecată. Procesul cîntăririi motivelor în actul voluntar e analog cu cumpănirea și cercetarea valabilității judecății. La acestea tre-

[1] H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 67—68.

buie adăugat că gîndirea conține totdeauna un act intențional.

Judecata are o finalitate. De aceea ea se opune simplei asociații de idei, al cărei curs capricios și fără sfîrșit, fără scop și fără configurație exactă nu i se potrivește. Fuga ideilor se apropie de reverie. Dar față de curgerea anarhică a asociației, judecata opune un veto. Ea strînge cursul ideilor și le grupează într-o serie logică, urmînd un anumit scop. Succesiunea întîmplătoare și pasivă e oprită în mersul ei fără rost și înlocuită cu o gîndire activă, condusă intenționat către ceva.

„Asociația e o serie deschisă și infinită, care nu se oprește decît prin istovire sau fiindcă mersul gîndirii s-a schimbat ; o imagine poate, în teorie, trezi la infinit alte imagini. E adevărat că în practică ele se grupează în jurul unei dispoziții, unei tendințe de la care primesc o oarecare unitate. Judecata, din contra, e o oprire : ea fixează și izolează reprezentările care-i sînt necesare.“ [1]

Suspendînd cursul asociației, înlăturînd obiceiul, memoria, credința ori sentimentul, gîndirea e ostilă de asemeni intuiției.

Aceasta prinde deodată, în mod global, datele realității cu care intră în contact. Ea este un dat imediat al conștiinței. Procedeul gîndirii e din contra discursiv. Ea nu prinde simultan toate relațiile pe care le oferă contactul cu lumea exterioară, ci procedează succesiv, trecînd de la un termen la celălalt, de la concluzia unei judecăți încheiate la premisa celei care urmează. Raportul nu se stabilește direct de la prima la ultima judecată. E vorba de un înconjur al termenului mediu. Conexiunea e indirectă și tîrzie. Iluminarea bruscă a intuiției n-are nimic a face cu acest lanț de intermediari care stabilesc legături discursive prin raporturi succesive, pășind pe porțiuni de la o judecată la alta.

Astfel gîndirea pentru a se putea realiza e silită să interzică funcțiunea atîtor alte fenomene sufletești de

[1] H. Delacroix, *Les opérations intellectuelles*, în *Dumas*, vol. V, p. 124.

la instinct la intuiție și de la memorie și asociație la credință și sentiment.

Trecerea de la fenomenele afective elementare, de tipul emoției, la sentimentele superioare se face și ea tot după aceeași lege a amînării.

Emoția ca și reflexul ori instinctul, mai aproape de natura animală sînt explozive. Ele se dezlănțuie fulgerător. Sentimentul superior e mai lent în desfășurarea lui. Mai întîi fiindcă e mai complex, fiindcă trebuie să țină seamă de mai multe elemente care, puse față în față, se ciocnesc, se neutralizează, formează controverse interne, care întîrzie fixarea unei atitudini finale. Iată de pildă sentimentul erotic. În el sălășluiește tendința directă de posesiune sexuală. Dar această dorință de caracter biologic e oprită de elemente de stimă, de admirație, de frică de a nu dezamăgi prin acte prea brutale ființa iubită etc., etc. Multiplicitatea, complexitatea factorilor componenți aduce cu ea diviziuni, discuții în sufletul nostru. Tendințele opuse își împart disponibilitățile psihice în fragmente diverse. Rezultatul final al acestei fermentații nu poate fi așa de scurt și de scăpărător că în cazul „emoției-șoc“, care cuprinde total, impetuos și virulent sufletul nostru și-l tiranizează.

Sentimentul ia forma așteptării și pentru faptul că introduce, alături de elementul visceral, așa de puternic în emoție, o serie de alți factori care oprimă și înăbușă influența pur organică.

În adevăr, sentimentul presupune mai întîi o intelectualizare. El își oferă imagini, vizualizează, adeseori introduce idei, principii, convingeri peste substratul violenței emoționale, care e orb.

Aceste imagini ne vin adesea din memorie care slăbește virulența pornirii afective. Iată de pildă un om care ne-a jignit și care stîrnește în noi un sentiment de furie. Ne putem însă aduce aminte că același om altădată a fost gentil sau devotat cu noi, în împrejurări grele. Emoția furiei scade brusc la această aducere-aminte și sentimentul final apare ca un compromis slăbit al tendinței inițiale. Alteori credințe ori principii ne opresc de a întreține pură emoția. Un creștin își va tempera impulsia de răzbunare ori de ură. Impetuozi-

tatea fiziologică inițială se sărăcește, se debilitează pînă la tonalitatea unui sentiment, care e totdeauna o stare sufletească slabă. Simpla intercalare a unei imagini scade violența primară a stării emotive. Sentimentele superioare sînt îndreptate către ceva, sînt, cum se zicea în filozofia medievală, intenționale. Ele se aplică unui obiect, ca și reprezentarea intelectuală. Iubirea de mamă, frica de Dumnezeu, mila de bolnav se raportă la un obiect și sînt în strînsă legătură cu el. Emoția depinde mai ales de predispoziții și stări subiective. Intensitatea ei nu e în raport cu obiectul care a provocat-o. Cum se exprimă Pfänder despre iubire, aceasta e centrifugală de la subiect către obiect. Alteori cursul sentimentului e întîrziat de nevoi de justificare, care presupun o întreagă argumentație internă, ca și în cazul raționamentului sau al deliberării voluntare. Argumente pentru sau contra sînt aduse în favoarea sau în defavoarea obiectului iubirii sau antipatiei noastre. Cutare gest al persoanei pe care o iubim poate fi interpretat favorabil sau defavorabil. El ne poate da speranțe sau deziluzii. Unei interpretări optimiste de o clipă îi poate urma, ajutată de argumente tot așa de puternice, o alta, pesimistă. Sfîșierea noastră interioară, pe canavaua unui sentiment, poate dura astfel multă vreme. Ce departe sîntem de promptitudinea instantanee a emoției!

Pe lîngă acest proces de întîrziere prin complexitate sau intelectualizare, sentimentul superior suferă un altul datorit socializării. Sub influenta colectivă afectele primare se canalizează, se inserează în cadre fixe, în ritualuri, în reguli precise de conveniență sau protocol. Stilul social prescrie adesea înfățișările sub care trebuie să se prezinte o emoție. La omul primitiv, dragostea e o nevoie de posesie pur și simplu. La omul civilizat — ne gîndim la cavalerii medievali sau la amorezații din timpul romantismului —, același sentiment se îmbracă în o serie de canoane pe care situația le reclamă. Amorezatul va face sonete, va cînta serenade, va da exemple de sacrificiu, de curaj etc. El va îndeplini sub sancțiunea de a fi disprețuit aceleași ceremonii pe care toți contemporanii săi le îndeplinesc.

Ne mai rămîne de examinat în această trecere în revistă a diferitelor fenomene sufletești, privite sub optica amînării soluției finale, *fenomenul voluntar*. Ca și gîndirea, voința se afirmă prin inhibiția actului instinctiv, a automatismului sau a pornirii impulsive. După cum se știe, o deliberare, o cîntărire de motive are loc. Ea se face adeseori după indicațiile raționamentului. Determinarea execuției e în funcție de anumite judecăți. Unii psihologi, în primul rînd Ebbinghaus și Wundt, au crezut că determinarea actului voluntar e influențată de viața afectivă. Interesul, dorințele, plăcerile noastre sînt cauzele directe ale hotărîrilor pe care le luăm. Acel „fiat", care în ultimă instanță decide actul executiv, e dictat de sentimentele noastre.

Această interpretare ignorează tocmai caracteristica particulară a voinței, care e o rezistență la pantele de facilitate, la înclinările hedonice pe care ni le sugerează natura noastră. Fenomenul volitiv e o depășire a plăcerii. El conține într-însul un element de asceză, de comprimare, de eroism și de victorie asupra stărilor naturale, native, ale înclinărilor primare. „Vouloir ce qu'on ne veut pas" e adeseori deviza fenomenului de voință, care închide în el exerciții de dominație a pornirilor agreabile, o nevoie de refuz, de contrazicere a ceea ce constituie plăcere. Există în acest fenomen sufletesc o nevoie de sforțare spre depășire, acel sentiment autonom de efort pentru efort pe care l-a întrezărit Maine de Biran și l-a indicat mai bine William James. A voi înseamnă a rezista tentațiilor, a realiza o anumită libertate în raport cu constrîngerea ori seducția exercitată de sentimente, plăceri, vicii, slăbiciuni.

Se zice popular că un om de voință „își calcă pe inimă". Același dispreț popular însoțește pe omul slab care în hotărîrile sale face parte afecțiunilor. În asigurarea acestei eliberări față de determinismul curent al omului slab, dominat de înclinări epicureice, stă autonomia voinței. Alți autori au indicat ca stimulent al actului voluntar influența socială. În determinarea acelui „fiat" care duce la execuția hotărîrii, intră drept criteriu ceea ce fac și alți membri ai societății în care

trăim, mai exact, ceea ce se face obişnuit de către marea majoritate. Ne hotărîm în anumite împrejurări în acelaşi fel cum se hotărăsc prietenii sau părinţii noştri.

Există determinări tipice, reţete gata făcute, stiluri de decizie, pe care le urmăm, adesea le imităm, ori de cîte ori luăm vreo hotărîre. Actul nostru urmează mulajul ambianţei.

Fără îndoială că asemenea sugestii sociale intră în aprecierea mobilelor care determină actul voluntar. Ele formează oarecum cadrul extern în care el se formează.

Însă gestul volitiv are o autonomie a sa. El tinde, cum am văzut, către libertate, către desprinderea de orice constrîngere, de orice influenţă apăsătoare. Coeficientul social din voinţă se exercită doar inconştient. Subiectul care se frămîntă în hotărîrea sa se decide fără să-şi dea seama după modelul altora. Intenţia sa intimă e însă aceea de sforţare către independenţă, de contrazicere a mobilelor uşoare, plăcute ori sugerate de-a gata din afară. Specificul voinţei nu e docilitatea, ci înfruntarea. Înclinarea ei către o soluţie ori alta nu e împinsă de motive exterioare, ci de mobile de ordin temperamental, subiectiv. Alegem din influenţele externe pe acelea care sînt conforme firii noastre. Ne decidem în funcţie de societate, cînd luăm o hotărîre banală, uşoară. În cazurile grave, cînd e vorba de destinul nostru, întreaga noastră fire cu originalitatea ei este angajată. Atunci din adîncurile fiinţei noastre izvorăşte o atitudine intimă conformă modalităţilor caracterului nostru.

Din cercetările experimentale făcute de Ach, de Michotte şi de Lindworsky, în care se dă subiectului un grup de silabe pe care trebuie să le înveţe pînă la automatism şi pe urmă i se cere să reacţioneze contra acestui automatism format prin înlocuirea silabelor învăţate cu contrarul ori cu rima lor, reiese această rezistenţă la tot ce se oferă facil, tendinţa de a depăşi dificultatea, de a afirma în faţa obiceiului energia rezistentă a sfor-

ţării voluntare[1]. Lindworsky a cercetat mai de aproape gradul energiei voluntare, invitînd subiecţii săi să întreprindă o sarcină extrem de dezagreabilă : să citească în fiecare zi un timp oarecare o lectură foarte plicticoasă sau să înghită o băutură respingătoare. Fiecare din ei cîntărea motivele înainte de a accepta. Apoi efortul voluntar pornea ca dintr-o încordare eroică spre a reuşi o încercare contra înclinărilor obişnuite. Esenţa voinţei are în ea ceva gratuit. A voi pentru a voi e o deviză care are cîteodată un aspect artistic, dezinteresat. Avem nevoie să ne probăm, nouă înşine, în afară de orice interes, puterea noastră de rezistenţă la cîntecul de sirenă al atracţiilor plăcute. De aceea, în definiţia psihologică a voinţei intră implicit un element moral. Voinţa începe atunci cînd acţiunea e oprită în alegerea uneia din două tendinţe în conflict. Dacă un jucător de cărţi se zbate o bucată de vreme între frica de a pierde şi necesitatea de a plasa banii în altă parte, iar în ultimul moment se hotărăşte a intra în sala de joc, aceasta nu e un act de voinţă. Cu drept cuvînt E. Claparède defineşte voinţa : „un proces care are drept funcţie reajustarea acţiunii, suspendată pentru moment de către conflictul a două grupuri de tendinţi, acordînd supremaţia tendinţelor superioare"[2]. Aşadar, ezitarea între două tendinţe nu înseamnă încă un act voluntar. Caracteristica sa e revenirea la echilibru prin optarea pentru soluţia superioară. Ea reuşeşte în ultimă instanţă să prefere o valoare superioară şi să iasă din conflict prin alegerea unei soluţii mai dificile, care de obicei e de natură etică. Voinţa încoronează evoluţia psihică omenească. Ea e funcţia superioară prin excelenţă. În ea procesul de aşteptare în vederea unei rezoluţii ideale se realizează integral.

*

[1] Michotte et Prüm, *Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats*, 1910 ; N. Ach, *Ueber den Willensakt und das Temperament*, 1910.

[2] E. Claparède, *Définition de la volonté*, communication au V[e] Congrès international de Philosophie, Naples, 1924.

Am parcurs treaptă cu treaptă ierarhia faptelor sufletești de la cele mai simple, comune cu psihicul animal, cum e reflexul, instinctul și emoția, pînă la sentimentele superioare, gîndire și voință. *Curba evoluției se desemnează de la izbucnire la amînare.* Orice cucerire psihică superioară se cîștigă printr-o oprire a cursului spontaneității naturale, prin necesitatea creșterii complexității datorită introducerii de termeni intermediari între excitație și acțiune, prin nevoia de elaborare lentă a răspunsului final.

Sub această lumină trebuie privită evoluția sufletului omenesc. Pierre Janet a vorbit de „acte suspensive", însă s-a gîndit mai ales la percepție opusă reflexului. S. Freud a atras mereu atenția asupra „refulării" unor tendințe, în special a celor sexuale.

Procesul nu se aplică numai la aceste două aspecte ale vieții sufletești. El e cu mult mai general: îmbrățișează întreaga funcționare a mecanismului psihic uman. În această noțiune de întîrziere stă tot specificul său diferențial în comparație cu impulsivitatea nestăpînită a psihologiei animale.

CAPITOLUL V

DIALECTICA BUCOLICULUI ȘI A INDUSTRIALULUI
(Natură și Societate)

Obosit de excesul de civilizație rafinată al secolului său, sufletul idilic și pervers în același timp al lui Jean Jacques Rousseau a inventat o antinomie evidentă între societate și natură. După cum se știe, după el, colectivitatea e marea corupătoare: omul se naște pur și blînd în sînul naturii, și societatea îl pervertește. Înainte de perfida învățătură care o primește din mediul putred al grupului, în care a acceptat să intre naiv, fără să știe că-și alterează candoarea angelică a sufletului, omul ar fi cunoscut — și unii sălbatici ai noilor continente o mai cunosc încă — o stare paradiziacă, fără necazuri, fără vicii, fără complicații subtile. Visul bucolic al visătorului Jean Jacques a căpătat ulterior, prin cercetări etnografice mai pozitive, serioase dezmințiri. Nu s-a găsit nicăieri omul singur și pur.

Rousseau urma în această privință o veche tradiție intelectuală. Concepția după care individul singuratic era punctul inițial în geneza societăților fusese susținută mai de mult de către Hobbes. Se știe că după acesta indivizii presociali lăsați la bunul lor plac sînt de natură feroce. Fără constrîngere socială omul față de om e canibalic: „homo homini lupus". Nevoia de pace și de liniște l-a silit la o serie de convenții ipocrite care au adus un armistițiu în raporturile lui cu alții. Așadar natura statului și a societății e de origină contractuală. Ea s-a făcut prin bună înțelegere, din motive utilitare. Consimțămîntul comun la legi și reguli a exclus starea

de natură cu rivalitățile, urile și sedițiunile ei. În timp ce concordia pe care o vedem printre animale e naturală, aceea dintre oameni e contractuală și prin urmare artificială. Aceeași concepție contractuală o găsim și la Iohannes Althusius, și la Locke, și la Grotius. Ea domină tot secolul al XVIII-lea, unde e prezentă la Mably, la Morelly, la Condorcet și Turgot. Toți aceștia consideră individul reprezentînd starea originară, naturală, iar societatea ca o transformare culturală a stării primitive. Antinomia individ-societate e echivalentă cu aceea natură-cultură.

Singurul gînditor care încă din antichitate a conceput societatea ca pe un dat, ca pe o realitate primară anterioară indivizilor componenți a fost Aristot. După cum a arătat în *Politica* sa, finalitatea omului este prin excelență socială. El nu poate trăi decît în și prin societate. Aceleași idei sînt reluate abia în sec. al XIX-lea de către Hegel, care consideră societatea și statul ca realizări absolute, ca unități vii, după care puterea colectivă înghite veleitățile individuale. Statul fiind o manifestare a absolutului e de origină divină.

Vechile idei ale lui Rousseau au fost reluate în timpuri mai apropiate de ale noastre de către Herbert Spencer. Și acesta era convins că individul reprezintă punctul de plecare a oricărei societăți, originea ei nativă, nealterată. După el, membrii societăților primitive sînt egoiști, rebeli la orice disciplină, lipsiți de orice spirit de sociabilitate. Numai cu timpul, cu progresele civilizației, omul primitiv devine docil, adaptat la mediul său social, capabil de cooperație și solidaritate. El e asimilat de colectivitate, la ale cărei idealuri comune colaborează numai în măsura în care se cultivă.

Astfel natura, în ce are ea mai puțin falsificat, își are ca reprezentant la aurora civilizațiilor pe individ. Toate cercetările sociologiei etnografice mai noi infirmă în totul acest vechi dualism după care individul ar reprezenta prospețimea naturii, iar societatea — prefacerile culturii. Chiar noțiunea de „popor natural" (Natur-Volk), introdusă în limbajul curent de Herder, după influențe evident rousseauiste, avînd semnificația unei stări de natură — „Statul natural" al romanilor —, nu găsește nicăieri vreo recunoaștere din partea etnologilor și antropologilor.

Un criteriu pentru a face demarcațiunea între popor natural și popor de cultură e greu de găsit. S-a propus în primul rînd a se lua în considerație organizația statală. Alcătuirile sociale primitive nu cunosc forme de stat, adică o normă juridică de drept public. Dar dacă triburile primitive n-au o organizație juridică, ele au una de moravuri familiale, care e tot o organizație socială. În al doilea rînd, de la Th. Waitz, care în a sa *Anthropologie der Natur-Völker* susținea acest criteriu deosebitor, se repetă că popoarele primitive se caracterizează prin aceea că sînt lipsite de tradiție, cu alte cuvinte, sînt popoare fără istorie. Ele trăiesc în prezent și n-au conștiința unui trecut. Acest fapt pare azi infirmat. Toate triburile au legende și cred în anumite mituri, care reprezintă, în fond, istoria lor. În plus, ele au resturi arheologice de morminte, de unelte, de arme rămase de la alte generații. S-a propus atunci ca aceste popoare să se numească popoare cu jumătate de cultură : „Halbkultur"-Völker [1].

R. Thurnwald la rîndul său deosebește chiar la omul primitiv trei categorii : cea de jos, cea mijlocie și cea de sus [2]. E așa de greu de găsit semnul de caracterizare al primelor stadii de cultură, încît A. Vierkandt propune a se părăsi preocuparea de definiție a popoarelor primitive și de a căuta doar care e structura psihică a omului primitiv considerat izolat [3]. Dar și aceasta e greu de stabilit. Cînd a încercat acest lucru L. Lévy Bruhl, majoritatea etnologilor s-au năpustit asupra lui, criticînd interesantele sale descoperiri. Fapt e că popor sau om natural nu se poate închipui. „De aceea, scrie W. Wundt, natura și cultura sînt antinomii numai în regiunea conceptelor abstracte ; în realitatea concretă a vieții, ele sînt legate. Nu există popor de cultură care să nu fi păstrat stări originare de natură, după cum nu

[1] W. Wundt, *Völkerpsychologie*, vol. VII, p. 117—119.
[2] R. Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen*, în *Kafka, Handbuch der vergleichenden Psychologie*, vol. I, p. 154.
[3] A. Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*. p. 110.

există popor natural care să nu aibă măcar cîteva rudimente de cultură. De aceea, noile achiziții ale etnologiei tind să extindă conceptul de cultură la toate popoarele pămîntului și să restrîngă pe acela de natură." [1]

În locul omului „natural", complet lipsit de urme civilizatorii, se vorbește azi doar de om „primitiv". Și Wundt propune ca să se accepte „un minimum de cultură", un prag inferior peste care nu se trece, restul fiind pură abstracție, neverificată de nici o observație. Așadar nu există nicăieri „om natural", nici popoare încremenite în stadii primitive de sălbăticie, „Völker ewiger Urzeit", cum crede Kurt Breysig. Există numai „om istoric", precedat de alt om istoric. Nu se poate găsi un stadiu de cultură care să nu fi fost precedat de un altul. Poate că la începutul începuturilor să fi existat un asemenea om natural. Altfel nu s-ar putea înțelege seriile culturale succesive la al căror capăt sîntem noi. Dar acest om al începuturilor scapă investigației științifice : el e o ficțiune, în cel mai bun caz o ipoteză [2].

De asemeni nu există ființă solitară, nici măcar în lumea animală. Orice vietate trăiește într-un grup. Nu numai oamenii, dar și toate animalele și insectele cum sînt : albinele, furnicile, termitele sau castorii trăiesc în grupuri mai mari sau mai mici. Încă Darwin constată : „s-a observat adeseori că animalele sînt în primul rînd sociabile și că sînt nenorocite cînd sînt despărțite și fericite cînd stau împreună". De la infuzori la zoofite și viermi, care formează între dînsele societăți de nutriție, și pînă la societățile himenopterelor, păsărilor sau mamiferelor, care se grupează în forme familiare pentru reproducerea speței, pînă la stolurile de păsări sau la coloniile de pești, la haitele de lupi, de antilope, de elefanți adunați, pentru ca, în deplină solidaritate pe un teritoriu fix sau prin emigrații, să-și procure subzistența, toate aceste animale trăiesc în colectivitate. Fără nici un fel de romantism antropomorfic, se cu-

[1] W. Wundt, *op. cit.*, p. 121.
[2] A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, p. 25—26.

noaște solidaritatea în apărare a rîndunelelor, a albinelor sau a ciorilor. În colonii cîteodată imense, numărînd mii și mii de exemplare, heringii, scrumbiile, crabii se apără la un loc de dușmani comuni. Chiar carnivorii cei mai feroci, ca lupul, dacă vara umblă singuratici, iarna, cînd hrana se rărește, ei se adună. În pădurile virgine au fost găsite bătătorite largi drumuri de imense turme de bizoni [1].

Dacă animalele nu pot trăi niciodată și nicăieri singure, cu atît mai puțin poate omul. Niciodată și nicăieri, călător, misionar sau vînător n-au găsit vreun om singur. Societățile din care fac parte oamenii primitivi sînt departe de a fi compuse din indivizi rebarbativi la regulă și conformism, așa cum credea Herbert Spencer. Societățile acestea sînt de o perfectă omogenitate, iar nimeni nu e mai total socializat ca primitivul. El nu are nici măcar un nume al său. Divinitatea sa nici ea nu e încă individualizată într-o persoană.

Cunoștința lui despre lume nu e încă separată, clanul său (e dominat de) reprezentări colective *. Aspectele realității se amestecă unele peste altele, incapabile de diferențiere, de disociere, totul participînd la tot, așa cum a arătat Lévy Bruhl. Economia și exploatarea pămîntului sînt de ordin comunitar, iar solidaritatea în fața dușmanului e desăvîrșită. Pentru a găsi individul egoist, refractar la ordinea socială, în opoziție cu mediul său, așa cum îl prezintă H. Spencer pe omul primitiv, trebuie să ajungem pînă la societățile evoluate, unde unii membri ai grupului devin persoane de sine stătătoare. În societățile complet primitive, omul e total și absolut înglobat în colectiv.

Identificarea individului primitiv cu starea de natură e astfel cu neputință de acceptat.

Datul cel mai primitiv al vieții omenești e societatea. Starea naturală la om și la animal e starea gregară. Din toate acestea rezultă că e imposibil de a funda

[1] A. Espinas, *Les sociétés animales*, 3e éd., 1924 ; K. Kautsky, *Die sozialen Trieben in der Tierwelt*, Neue Zeit, 1883 ; F. Alverdes, *Tiersoziologie*, 1927.
* Frază completată de noi (n. ed.).

din punct de vedere *genetic*, istoric, opoziția „natură-societate", înfățișînd pe individ ca reprezentant al naturii în luptă cu societatea care reprezintă cultura.

Dacă această opoziție nu-și are nici un rost atunci cînd e vorba de originea istorică a societăților omenești, ea e legitimă atunci cînd privim funcțiunile vieții sociale interne.

În adevăr, în sînul societății, în mecanismul vieții colective, nu orice individ e de la început asimilat atmosferei generale.

Prin felurite chipuri el tinde să părăsească stadiul cultural în care se găsește societatea timpului lui, tinzînd către faze anterioare. Alteori, pur și simplu el nu respectă ordinea în care trăiește încercînd prin acte rebele s-o sfarme sau măcar s-o evite. Să cercetăm mai de aproape acest proces.

*

Ce este natura ? Noțiunile cele mai des întrebuințate sînt uneori acelea care comportă răspunsurile cele mai dificile. După cum am văzut mai sus, o stare complet naturală nu există. Există însă diferite grade succesive de perfecțiune culturală.

Sub formă de reziduuri, etape depășite ale unor civilizații apuse mai trăiesc încă în viața omului cultivat. Aceste vechi resturi ne apar ca urme ale unor forme de viață simplă, bucolică, care ni se par a fi fost mai aproape de o stare naturală. Progresul civilizației efectuîndu-se mereu în complexitate și diferențiere crescîndă, tot ceea ce e mai simplu, mai sărac în componente, mai elementar în mecanism ni se pare a se apropia de acele stări trecute ale începuturilor civilizației. Ni se pare natural ceea ce e vechi, obișnuit, transmis ereditar pe cale de instinct. *Se numește natură adeseori un stadiu de civilizație depășit.* Bazați pe o anumită teorie evoluționistă a vieții sufletești, o serie de psihologi, avînd mereu înainte vechea deviză transformistă după care „ontogenia repetă filogenia", au ajuns la o repetare regresivă a vieții psihice după care structura sufletească

a copilului pînă la o anumită vîrstă și a primitivului sînt foarte asemănătoare. La acest mod de a vedea, alții alăturează și pe nevropat. Acesta, în urma unor cauze debilitante, pierde ultimele achiziții sufletești și cade în mentalitatea unor stadii anterioare. Stările mentale ale psihopaților sînt regresiuni pînă la forme psihice anterioare. Copilul și sălbaticul ni se par mai naturali fiindcă se proiectează către trecut, fiindcă nu ating gradul actual al bogăției sufletești. Tot ce revine înapoi către stări simple, rustice, întrecute de cursul veșnic curgător al evoluției sufletești, ni se pare firesc, mai aproape de izvorul din care purced toate și care e „alma mater", adică natura. Revenirile acelea la stadii depășite caracterizează oboseala secolelor încărcate de prea multă rafinare culturală. Într-o asemenea epocă a plecat Diogene cinicul cu felinarul său, avînd drept casă un butoi, mîncînd rădăcini de copaci, cu trupul neacoperit de vreun vestmînt, ca să găsească un om. Omul pe care îl căuta era omul nepervertit de prea multă complicație urbană. După mai mult de un mileniu, Emil al lui Rousseau trebuia educat după același ideal. Cine citește concluziile morale și civice ale ultimei cărți a lui Bergson poate constata cu adevărat cît de ciclic se repetă istoria.

Dar natură nu înseamnă numai tendințe către inferior, către trecut. Ea mai poate avea și un alt sens.

Natură înseamnă *spontaneitate* : ceea ce este imprevizibil, ceea ce scapă civilizației, disprețuitor de legi și reguli, ceea ce, într-un cuvînt, se manifestă în deplină libertate. La baza ideii de natură stă un element de insurecțiune, rebelă la orice fel de domesticire.

Dezlănțuirea oarbă a forțelor din univers independentă de formele ordonate pe care le impune cunoașterea omenească, ceea ce refuză, sistem, ordine și formă, anarhia care scapă tiparului categoriilor cunoașterii: iată aspectul obișnuit al stării de natură.

Societatea, din contra, înseamnă organizație și rînduială. Așezarea tendințelor omenești în canoane și în reguli prestabilite. Limite și hotare comprimă izbucnirile necontinute. Transmitere din generații în generații a unor valori stabile, a unor legi imuabile, a unor cri-

terii fixe. Cultura, ca și educația, care e mijlocul ei de realizare, sînt opera omului modelată după anumite norme. Înăuntrul societății, operă obiectivă a experienței generațiilor, individul arată o tendință constantă de evadare din rigurozitatea prescripțiilor colective. Rămîn totdeauna porțiuni din sufletul său nesocializate care năzuiesc către dezordine și libertinaj. O bună parte din membrii societății se arată impermeabili la cultură și refractari la regulile coercitive ale grupului. Lipsit doar o clipă de vigilența colectivă, individul tinde fatal către spontaneitate. „Chassez le naturel, il revient au galop", zice un proverb francez.

Fără să fie imaginea acelei stări naturale în care credeau contractualiștii Rousseau și Spencer, fără să fie punctul de plecare anterior ordinei sociale, trăind și născîndu-se într-o societate care l-a precedat, adică fiind *ulterior* societății, individul rămîne sub imperiul celor mai conformiste influențe, parțial socializat. În fiecare din noi se iscă uitate amintiri din noaptea timpurilor, impulsii, instincte și porniri ancestrale care sfidează în anumite momente orice ordine colectivă. Stări anterioare, vechi stări acoperite sub spuză stau adormite, dar nu dispar.

În afară de subiecte absolut normale, în care doar unele fracțiuni sufletești rămîn nemodelate de acțiunea mediului, găsim în jurul nostru atîtea tipuri asociale asupra cărora pecetea grupului n-a lăsat nici o urmă. Criminalii, vagabonzii, boemii, anahoreții, solitarii sînt dintre aceștia. Pe lîngă ei trebuie să alăturăm și copilul, care înainte de educație se prezintă sub ceea ce numim noi starea de natură.

Astfel opoziția „natură-cultură", recte individ-societate nu are nici o semnificație istorică în sensul că în succesiunea temporală individul ar reprezenta o stare presocială. Antinomia aceasta trebuie înțeleasă ca funcționînd în *interiorul* și în *actualitatea* societății, în care două tendințe vrăjmașe se înfruntă, una către spontaneitate individuală și alta către coercițiune socială, adică stări mai vechi care revin și achiziții noi care le combat. În această privință E. Durkheim și școala sa au avut dreptate arătînd că opera societății constă

în a exercita asupra individului o presiune venită din afară, o serie de interdicții și de sancțiuni la orice încălcare a prescripțiilor colective [1]. Societatea suspendă, elimină, înăbușă și pedepsește orice veleitate prea spontană care tulbură coeziunea ei. Aici totul e drămuit, repartizat, raționalizat, coordonat după un criteriu sau altul. Copilul lăsat la voia lui e turbulent și anarhic. Educația îl socializează. Infractorul, egoistul, rebelul sînt împiedicați de a tulbura ordinea acceptată. Instituțiile, codurile, stările de opinie intervin prompt și inexorabil. Evident, societatea nu este numai un jandarm : ea nu se rezumă numai în a opri și a pedepsi, ci în a ajuta și a stimula. Societatea sub un alt aspect al ei excită și încurajează : ea indică o tablă de valori și una de merite, decernînd recompense și succese acelora care le merită.

Dar și într-un caz și într-altul, și în recompensă și în pedeapsă, funcțiunea ei constă în a îngrădi, a canaliza, a raționaliza tendințele individuale.

Acțiunea ei de socializare e prezentă în orice moment. Nenumărate sînt modificările pe care rezistența grupului le obține în sufletul plastic al fiecărui membru component. Pretutindeni în loc de „eu" ea prescrie „noi". Prin transpunere și analogie înțelegem sufletul celor din jurul nostru. Prin atîtea obiecte de venerație comună, stindarde, uniforme, embleme, ne unificăm sub aceleași simboluri. Instinctele înseși de conservare individuală, hrana, îmbrăcămintea, tendința către glorie, către mîndrie, emoții primare, ca furia și ura, instinctul matern sau sexual, toate aceste moșteniri strict naturale se schimbă în sentimente de simpatie, duioșie ori măcar de decență. Graba impulsivă a purtărilor noastre se încetinează pînă la un ritm primit de toți. Valorile individuale devin bunuri comune, pornirile impetuoase se transformă în convențiuni artificiale, aspectul concret al lucrurilor se ridică pînă la abstracțiune. Toate acestea sînt aspecte de „refulare" a tendințelor naturale prezente în grade diferite în orice societate. Fondul natural nu se înfățișează, așadar, sub forma

[1] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 6—8.

unor resturi din epoci presociale, ci e un rest refractar la sociabilitate, prezent chiar în societăţile cele mai rudimentare şi ajungînd la societăţile cele mai cultivate.

Ceea ce se numesc „popoare naturale" nu sînt în nici un caz popoare lipsite complet de cultură, ci aşezate numai pe trepte mai primitive ale culturii, care totuşi nu mai puţin decît popoarele cultivate se muncesc ca să-şi socializeze membrii dependenţi prin moravuri, forme de gîndire, exerciţii de educaţie şi aşa mai departe. Putem în mod serios să ne îndoim dacă chiar un copil nou născut, care nu are nimic altceva decît însuşiri moştenite, poate fi privit ca produsul curat al naturii. Greaua problemă a însuşirilor cîştigate se ridică aici. E o problemă de a se şti dacă modificările moştenite sînt produse ale naturii sau cel puţin în parte produse ale culturii. Nu s-a făcut nici o experienţă spre a se vedea dacă un copil din părinţi primitivi şi un copil din părinţi cultivaţi ar fi lăsaţi să crească izolaţi care ar fi partea datorită culturii şi aceea datorită naturii. În regulă generală desigur copiii din părinţi cultivaţi cu o facilitate mai mare pentru cultură decît copiii părinţilor sălbateci.

Observaţii făcute asupra animalelor arată că influenţele domesticirii se moştenesc. Cînii tineri care se trag din părinţi domesticiţi au instinctele prădalnice mai slabe chiar din prima tinereţe.

Astfel cultura se transmite şi ea alături de aptitudinile naturale [1].

*

Antiteza „natură-societate" nu pune numai problema „socializării" individului prin presiune colectivă. Ea se prezintă şi sub forma comparaţiei între diferite tipuri sociale. Un stup de albine sau o asociaţie de himenoptere prezintă clare deosebiri faţă de cea mai simplă expresie a grupărilor omeneşti, cum ar fi, de pildă, clanul totemic. E adevărat că chiar societăţile animale prezintă o serie de trăsături comune cu cele omeneşti, ca de pildă: colaborare şi solidaritate, diviziunea relativă a muncii, coordonarea, delegarea funcţiunilor şi subordonarea la un grup conducător etc.

[1] R. Müller Freienfels, *Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie*, p. 160.

Totuşi între o societate umană şi una animală constatăm importante deosebiri. Cea mai importantă însă e aceea după care societăţile animale evoluează în dependenţă strictă de mediul înconjurător, în timp ce societăţile omeneşti sînt oarecum desprinse de acest mediu şi evoluează autonom, în funcţie de forţele lor proprii. O societate de furnici, de albine sau de castori se va risipi sau îşi va muta reşedinţa dacă izbucneşte o furtună care ameninţă să le mături sau un frig care să le îngheţe.

În orice climă omul domină natura şi raporturile lui sociale se stabilesc după alte norme decît variaţiunile ambianţei. El îşi creează o serie de forţe sociale care îi supravieţuiesc, care asigură permanenţa societăţii, independent de capriciile intemperiilor sau de nevoile vieţii efemere a individului.

Societăţile omeneşti îşi creează aşadar pavăze care să le asigure independenţa faţă de mediu.

În această privinţă grupurile omeneşti prezintă în diferenţă cu cele animale următoarele caractere:

1) *Acumulare şi conservare de-a lungul mai multor generaţii.* Cine vizitează unul din muzeele tehnice care arată evoluţia diferitelor meserii va avea o idee clară asupra funcţiunii de acumulare a vieţii sociale. Orice stadiu de perfecţionare e precedat de un altul mai simplu. Se poate vedea cum arta textilă a avut înaintea ei tehnica împletirii, olăria a urmat unei tehnici simple, în care forma, arsul argilei etc. erau rudimentare, cum plugul presupune o reunire a prăşitului cu domesticirea şi creşterea vitelor. Acelaşi lucru e de constatat în toate ramurile vieţii sociale. Peste tot adunare, agonisire de mijloace care se susţin unele pe altele [1]. Toată formula progresului e grămădire succe-

[1] R. Thurnwald, *Werden, Wandel und Gestaltung von Staat und Kultur*, p. 266—267.

sivă de perfecționări, e conservare tradițională, e memorie socială.

Nu e vorba aci numai de bunurile tehnice sau economice, căci și animalele string, de la un sezon mai bun la altul mai aspru, anumite provizii. Omul creează și păstrează în afară de averi, de instrumente tehnice, datini, moravuri, achiziții și perfecționări lingvistice, reguli de morală și instituții juridice sau politice, valori spirituale, rituale, embleme și simboluri religioase. Limbajul păstrează sensuri și concepte pentru generațiile ce vin.

Toate acestea sînt transmise din generație în generație, și omul le găsește gata alcătuite în momentul în care se naște. Acumularea în natură în afară* și se transmite prin tradiție. Chiar dacă transmisiunea prin ereditate a caracterelor cîștigate s-ar efectua și, poate tocmai din cauza acestei transmisibilități, societățile creează un fond comun care se trece printr-un fel de ereditate socială, pe deasupra celei individuale și la care fiecare generație e silită să se adapteze din nou. Herbert Spencer, pentru a dovedi progresul infinit al societăților, admitea ipoteza îndoielnică a eredității caracterelor cîștigate. Dar nu era nevoie de aceasta pentru a demonstra acumularea bunurilor sociale, care se poate efectua și altfel decît prin legile eredității individuale. Inițierea succesivă și mereu repetată asigură suficient depozitarea valorilor și bunurilor colective. Moștenirea socială se face în afară de orice criteriu biologic, căci dacă „am elimina din omul actual tot ceea ce a depus într-însul o educație de fiecare clipă, trebuie ținut seamă de variațiile pe care ființa vie le execută, într-o măsură oarecare, pe tema oferită de progenitorii săi. Dar aceste variațiuni fiind accidentale și producîndu-se în orice sens, nu se pot aduna în urmarea timpurilor pentru a modifica speța." [1] Chiar dacă persistența forțelor naturii, după care dispozițiile speței se păstrează îndărătnice în fiecare din noi, ar fi de neînvins, opera societății prin ceea ce stringe ca creație obiectivă în afară de noi, reușește de la generație la generație să ție în respect, să înăbușe, atunci cînd trebuie, fondul primordial ancestral. Fără îndoială că e greu de deosebit partea a ceea ce este dobîndit prin acumulări de civilizație de cealaltă, care reprezintă fondul inalterabil, natural al omului. Păturile acestea se suprapun, se amestecă, interferează, se neutralizează mutual. Studiul etnografic al „primitivilor" nu se poate face plecînd de la presupunerea unui fond nativ pur, deoarece, după cum am văzut, straturi de cultură cîștigate prin experiența socială a veacurilor s-au depus și peste sufletul lor. „Vom putea observa în această privință structura sufletească a copilului, cu toate că natura copilului nu e aceeași cu a omului matur. Mai ales fiindcă copilul, imitator în ceea ce ni se pare la el spontan, este adesea efectul unei educații pe care i-o dăm fără să ne dăm seama. Izvorul de informații prin excelență va fi însă introspecțiunea. Ar trebui să mergem în căutarea acestui fond de sociabilitate și de asemeni de asociabilitate care apare în conștiința noastră, dacă societatea constituită n-ar fi depus în noi obiceiurile și dispozițiile care ne adaptează la ea. Nu-i mai putem căpăta revelația decît din cînd în cînd, într-o străfulgerare. Pe aceasta ar trebui să o rechemăm și s-o fixăm" [1].

2) Societățile omenești în comparație cu cele animale nu numai că transmit ceea ce dobîndesc, dar ele pot crea o sumă de valori care își au viața lor independentă. Acestea se mențin în *obiectivitate și se impun omului din afară ca niște ordine pe care trebuie să le asculte*.

Alcătuindu-și moravuri, bunuri, instituții și valori obiective, societățile omenești se dezrobesc de provocările lumii înconjurătoare, pe care o pot gîndi și domina senin prin prisma instrumentelor spirituale pe care și le-au creat în afară de ele și care au o longevitate

---

* Propozițiune ininteligibilă în ediția originală (n. ed.).
[1] H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cap. I; *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 294—296.

[1] H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 294—295.

mai mare, supraviețuind efemerei vieți omenești și rezistînd impasibile la transformările permanente și incoerente ale mediului cosmic.

Aceste entități obiective nu numai că se autonomizează în raport cu natura, nu numai că în solidaritatea și răceala lor nu se tulbură de orice stimulare vine de la aceasta, dar adeseori ele reușesc s-o combată și s-o reprime. Instinctului animal de cruzime, de cotropire, de distrugere, sub formă de imperative etice sau juridice, ele reușesc să-i opuie tendințe blînde de filantropie, de pacifism, de abnegație, de ascetism sau de iubire. Create pentru a supraviețui omului, instituțiile, tradițiile și valorile sociale îl ajută să se dezrobească de despotismul impulsiunii violente a pornirilor subiective.

3) Cultura omenească se îndreaptă astfel din ce în ce mai mult către *fenomene de artificializare*. Societățile animale fiind strîns legate de cerințele biologiei și geografiei, nu pot opune acestora decît reacțiuni spontane și directe.

Elemente ale naturii ele înseși, nu-i pot rezista decît tot prin mijloace naturale. În schimb, viața societăților omenești se complică pînă la neînțeles cu nenumărate creațiuni factice, care la o observație superficială pot apărea absurde și inutile cel puțin în parte. Se poate înțelege pînă la un punct plăsmuirea de instrumente tehnice care să ajute omul în lupta sa cu condițiile naturale. E firesc ca el să fi inventat de la plug și pînă la mașină o serie din ce în ce mai mare de prelungiri ale mîinii sale — ea însăși un instrument de fabricație — care cu tot caracterul lor artificial, fiindcă sînt creațiunile sale, și nu găsite gata făcute în natură, se constituie ajutoare ingenioase pentru a-i îmbunătăți viața. Dar omul nu s-a mulțumit cu invenții de instrumente utile, el a născocit în raport cu aceste stări economice și tehnice nenumărate și bizare simboluri, care semnifică visuri și divagații ciudate ale delirului său religios sau artistic. Talismane, amulete, stindarde, embleme, incantații magice, inscripții, formule de descîntec, obiecte fără formă definită, dar totuși de întrebuințare sacrală, altele cu virtuți de pieire

sau de salvare declarate „tabù", toate nu au nici un fel de sens „natural" în accepția biologică a cuvîntului. Alături de obiecte cu însușiri misterioase, se așază obiceiuri și datine. E de întrebat întrucît servește conservării omului ca individ sau ca speță sacrificiul prin ardere pe rug de vieți de copii sau de fecioare, ca în ritualul lui Moloh, suprimarea glandelor de procreație într-o vîrstă încă aptă la perpetuarea speței, ca la scopiți, dispariția unor clanuri întregi prin consumarea benevolă în foc, scrijelarea sau tatuarea de formule magice pe corp, amputarea parțială sau totală a membrelor, practicele chinuitoare de ascetism prin inaniție, prin infinite și variate chinuri trupești, care constituiesc practica magică sau religioasă a atîtor triburi. Toate aceste accese de delir colectiv, toate aceste suprimări sau micșorări ale vieții omenești n-au desigur nici o semnificație direct biologică și sînt complet necunoscute societăților animale, mai simple și mai puțin perverse. Lipsite de sens față de ordinea naturală a lucrurilor fiindcă reprimă și distrug viața, ele au totuși un adînc sens social și economic într-o suprastructură de creațiuni psihice simbolice ori conceptuale.

Tot ce se petrece în societatea omenească e o operă de artificializare. Această operă se realizează prin două procedee: prin *construcție* și prin *convenție*. Natura ne oferă doar în cadrul ei general și exterior cîteva elemente, care și acestea nu sînt oferite la întîmplare, ci selecționate de om. Mai întîi, ambianța geografică. În mult mai mică măsură omul este produsul solului decît acesta al omului. Încîntătorul peisaj de parcuri și culturi care este Franța de astăzi nu e același pe care l-a întîlnit întîia oară Iuliu Cezar cînd a descins în aceste locuri, și nici pădurile cvasivirgine ale Germaniei lui Tacit n-au nimic comun cu peisajul imens de coșuri ale uzinelor de astăzi.

Arhitectura, pînă și clima țărilor sînt determinate, aranjate de om. Materia și natura brută sînt paste moi în mîna plastică a omului. Construcție însemnează prefacere și combinație. Prin opera societăților omenești, „lumea exterioară" e o construcție a mediului-colectiv. Obiectele din jurul nostru, instrumentele de

industrie, armele, de la Kajek-urile Grönländejilor, la lancea de lemn a australienilor, și pînă la Piliumul legionarilor romani, templele și catedralele gotice, statuara elenă, picturile, costumele, nici una din ele nu e oferită de natură, ci plăzmuită de om. Dar nu numai obiectele, ci și mentalitatea noastră e o construcție. Mitologiile care animă astrele, arborii și apele, dîndu-le accepțiuni fără echivalent în natură, vechile epos-uri și legende care dau oamenilor, animalelor și zeilor virtuți vitejești pe care nu le-au avut niciodată, poezia care însuflețește și face să vorbească orice colț al universului, categoriile logice și conceptele științifice, toate sînt invențiuni ale omului. Individul singur n-ar fi avut alte relații cu lumea înconjurătoare decît acelea pe care i le-ar fi dictat trebuințele fizice și pe care le-ar fi legat prin cîteva senzații asociate între ele prin reflexe și instincte.

Artificializare nu însemnează numai construcție; ea înseamnă și convenționalizare. Omul nu s-a mulțumit să-și construiască un univers. El i-a dat și un sens, acela care a vrut el.

Marele instrument de semnificare e limbajul. Limba omului primitiv ca și a animalelor, redusă la resursele lor naturale, nu e decît o expresiune directă a emoțiunilor: strigăt sau gest. Omul i-a dat ceva în plus, un înțeles valabil pentru un întreg grup social. Cu ajutorul cuvintelor, universul său mental s-a îmbogățit cu expresii anumite pentru însușirile lucrurilor, pentru stări sufletești abstracte, pentru noi acțiuni. Toată forma noastră de cunoaștere a lumii exterioare e o construcție convențională de ordin social. Senzațiile nu ne spun cum e în adevăr lumea, ci cum o vedem prin optica culturală a unui anumit tip social. Văzul ne dă lumina și culoarea așa cum ne-au deprins să le vedem artele plastice mai primitive sau mai evoluate ale unui timp și ale unui loc.

Sunetele s-au format și s-au combinat în funcție de arta muzicală a unui moment istoric. Pînă și senzațiile noastre de gust s-au transformat și s-au îmbogățit după arta culinară pe care o întrebuințăm. Noțiunile abstracte de „putere", „lege", „materie", „formă" societatea

le-a inventat. Percepția de spațiu a pornit de la măsurătoarea ogorului, iar cea a timpului de la calendar, de la împărțirea zilei în ore și de la deosebirea zilelor în faste și nefaste. Categoriile logice ele înseși au plecat de la nevoi sociale. Valorile care n-au echivalent într-o natură indiferentă, de la cele etice și economice la cele artistice nu sînt altceva decît formularea preferințelor unui anumit stil social.

Astfel universul nostru fizic și moral e o construcție întreagă, căreia i s-a dat prin convențiune anumite semnificări.

Între societățile animale legate hipnotic de mediul lor natural și acele omenești se opun trei mari diferențe: depozitare acumulativă, obiectivare, artificializare constructivă.

Ca și în structura psihologică, unde am constatat ca un caracter specific amînarea sau suprimarea tendințelor impulsive, în viața socială ne găsim în fața aceluiași fenomen de refulare, de combatere a ceea ce ține de pornirile fruste ale elanului vital. Comprimarea datelor biologice închise persistent în firea noastră, prin procedee de construcție artificială, de suprastructuri aplicate mediului natural, prin interdicție și canalizare, e misiunea supremă a societății. Aceasta nu este altceva decît proiectarea în afară, în transcendență, a legilor specifice sufletului omenesc.

*

Am arătat în altă parte că mentalitatea europeană e făurită dintr-o serie de alternative pendulare, constituind în aceeași epocă sau în perioade succesive un dualism de tendințe contrarii, o opoziție de credințe și criterii, negîndu-se unele pe altele. Sufletul european e împărțit în două tabere, care sînt silite să opteze între perechi de noțiuni contradictorii. Materie-spirit, individ-societate, autoritate-libertate etc. sînt cîteva din aceste aspecte. În orice disciplină se formează astfel de noțiuni polare, antipodice, pe care un grup sau o epocă le pre-

feră sau le respinge[1]. Tot conținutul culturii noastre e clădit pe o serie de dublete ideologice, care se opun și se succed în reușite triumfale, cînd unul, cînd contrariul său. Secole de individualism au urmat altora înclinate spre viața colectivă, după cum perioade de autoritate au precedat perioade de liberalism, faze de pacifism alternează cu faze de belicism. Și una și cealaltă din preferințe sînt servite de o umanitate aproape egal de entuziastă. Hegel și Marx au descris cei dintîi această dialectică a contrariilor.

Aici, am voi să atragem atenția asupra unei alte oscilațiuni antinomice către care omenirea își poartă periodic și alternativ preferințele. E vorba de dualismul natură-artificialitate. Din antichitate pînă azi, omenirea e atrasă cînd către gustul pentru simplicitatea naturală, spre sursele primitive de viață, cînd spre forme de civilizație urbană și rafinată, spre un stil de viață complicat de inventivitate și tehnică. Antichitatea a fost o formă de existență urbană. Civitățile vechi aveau toate avantajele traiului orășenesc: densitate mare de populație, comerț întins, arte dezvoltate, confort tehnic. Din cînd în cînd, s-au ridicat și atunci voci de protestare contra unei astfel de vieți complexe și obositoare și invitația la revenirea spre natura simplă și animalică. Tot sensul cinismului antic și al reprezentantului său Diogene în această direcție trebuie găsit. A urmat după aceea evul mediu, cu feudalismul său, formă de viață exclusiv rurală, după cum a arătat H. Pirenne, în care existența urbană decade, ca să facă loc traiului rustic pe întinsul moșiilor seniorale, în jurul castelului fortificat. Renașterea modernă începe în Italia și apoi în tot occidentul cu reînvierea vieții orășenești, cu concursul științelor și al tehnicii descoperirilor, cu triumful clasei urbane prin excelență: burghezia. Punctul culminant e atins la sfîrșitul sec. al XVIII-lea, cînd gustul pentru întoarcerea la viața rurală se afirmă mai întîi prin Rousseau, obosit de rafineria excesivă a

[1] Mihai Ralea. *Dualismul culturii europene*, în vol. *Între două lumi*, București, 1943. (Titlul exact al eseului este: *Dualismul culturii europene și concepția omului total*, n. ed.)

secolului său, și apoi prin romantici. Asistăm astfel la o mișcare dialectică de adevărată antiteză între aspectul bucolic și acela industrial al vieții.

Această opoziție are însă și un tîlc mai adînc: ea e opoziția între dat și construit. E vorba de două grade de elanuri, de două cantități diferite de tensiune sufletească: una harnică, generoasă, plină de inițiative creatoare, care descoperă, alcătuiește, construiește o viață nouă, instrumente inedite de folosire a mediului cosmic, de îmbogățire și ridicare prin tehnică a standardului de viață, și o alta rutinară, obosită, avară, conservatoare, care urăște complicația, încordarea, inițiativa și preferă chietudinea, repaosul, liniștea, tradiția, păstrarea a ceea ce alte generații i-au dat, fără să adauge nimic la zestrea moștenită. Cine n-a remarcat în viața popoarelor epoci de mare avînt, urmate apoi de tăceri trîndave de secole, în care se rumegă într-o viață de rentier moștenirile primite, fără nici un eroism, fără nici o temeritate creatoare. Unii hibernează, acceptînd datele naturii așa cum sînt, alții înțeleg să nu le asculte, să le prefacă, să le domine. În fond e deosebirea între o omenire progresistă și una conservatoare, între una revoluționară și o alta tradiționalistă. În plină fierbere creatoare a secolului trecut, un Sismondi cerea societății renunțarea la industrialism și revenirea la viața simplă în mijlocul lui „alma mater". Răspunzînd lui Sismondi, Karl Marx a arătat că orice revenire la natură e profund reacționară, că lumea, ca și ucenicul lui Goethe, e sclava propriilor sale descoperiri și că mersul istoriei nu poate fi reversibil. În timpurile noastre, Bergson, tot așa de reacționar ca și Sismondi ori Rousseau, în ultima sa lucrare, învinuiește viața industrială de toate flagelurile existenței noastre: războaie, revoluții, istovire nervoasă, și cere confundarea într-o nouă fază idilică, combătînd alimentația cu carne, excesul de distracții, de științe și de inventivitate industrială.

Și totuși același filozof arătase altă dată că omul e, prin excelență, un animal fabricator. Nu un animal fabricator, ci un animal constructiv, în toate ramurile vieții, inclusiv cele spirituale ori morale e omul. Un

animal neputincios în a lucra cu ceea ce găsește gata făcut, nemulțumit cu ceea ce i se oferă neschimbat, un animal care respinge datul și simte nevoia construcției permanente. Civilizația întreagă, știința și religiile, tehnica și arta, morala și viața socială, nimic din toate acestea nu e găsit de-a gata, ci plăsmuit cu inteligența umană. În ultimii ani, o serie întreagă de filozofi antiraționaliști au disprețuit inteligența, aducîndu-i diferite critici, printre care aceea că nu poate pricepe decît ceea ce e construit (Bergson) și că nu poate pătrunde secretele vieții. Dar tot ce înconjoară omul, inclusiv concepția despre viață, e opera constructivă a inteligenței. Înseși datele naturii sînt înțelese cu ajutorul unor categorii epistemologice care sînt tot de domeniul construitului. Am văzut cum psihologia umană amînă datele simțurilor, cum societatea inhibiționează elementele naturii. Toate acestea sînt „construcții" alături ori contra datelor naturale. La ce ar servi o facultate sufletească care ignorînd enigma și sensul creațiunii inteligente, ar recurge la misticism spre a reveni la înțelegerea elementelor frustre, naturale? Evident numai o retrogradare reacționară, suprimînd tot ce rațiunea umană a creat prin cultură, ar reveni la sursele primitive de la care a pornit, adică din nou la animalitate. Misticismul, adică comunicarea directă, pe deasupra comprehesiunii constructive, care e opera inteligenței, preconizează retrograd contactul cu natura neprefăcută. Intuiția mistică e precursoarea stărilor de revenire la natură, adică a războiului. În epocile premergătoare sîngeroaselor bătălii, mistica își reia totdeauna un rol preponderent.

E adevărat că elanul constructiv nu poate „refula" total niciodată datul natural. El irumpe brutal, impetuos în firea noastră, în reacțiunile noastre sălbatice, sfărîmînd pojghița subțire a „construcției". „Datul" trăiește violent în noi și se răzbună deseori din închisoarea în care e ținut. Viața tuturor societăților, ca și viața noastră sufletească, e un compromis între construcția umană și drepturile pe care și le cere mereu natura; iar istoria e o veșnică alternație între tehnic

și bucolic, între inginer și savant, pe de o parte, și între soldat și cioban, pe de alta.

În afară de aceste brutale irupțiuni, de aceste violente reveniri, gustul pentru natură poate fi simptomul unor oboseli datorite excesului de tensiune constructivă. E o nevoie de încetinire a febrei creatoare, o nevoie de reculegere și odihnă, așa cum surmenații caută tihna vieții de țară, sau cum clienții vieții elegante ale saloanelor sec. al XVIII-lea francez visau numai la „bergers" și „bergerettes"-e, la romane de tipul *Paul et Virginie*, la farmecul campestru. În aceeași stare de spirit a scris probabil Virgiliu *Bucolicele* sale.

CAPITOLUL VI

ETICA, PRIVITĂ CA RĂSTURNARE A RAPORTULUI DE FORȚE

De la faimoasa butadă a lui Pascal: „adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo", prin care se indică relativismul etic ca o afacere de latitudine, aproape toate tratatele de morală încep cu profesii de credință pentru ori contra valabilității moralei ca disciplină pozitivă.

Cu toate că astfel de speculațiuni silesc să se ție seamă de un cît mai vast material comparativ de documentație, majoritatea moraliștilor discută asupra mecanismului etic universal, plecînd conștient de la o anumită concepție, mai mult ori mai puțin specială. Are dreptate în această privință Nietzsche: ...„tocmai fiindcă ei (moraliștii) nu cunosc faptele morale decît grosolan, din extrase arbitrare, din prescurtări accidentale ca expresie a moralității din apropierea lor, din condiția lor, din spiritul epocii, al climei ori al regiunii — fiindcă sînt imperfect informați asupra popoarelor, epocilor, tradițiilor și fiindcă nu se îngrijesc să se documenteze, nu-și pun adevăratele probleme ale moralei, fiindcă aceste probleme nu apar decît cînd comparăm mai multe morale... Ceea ce filozofii numesc «fundamentul moralei»... nu apare sub o lumină veritabilă, decît ca o formă savantă a credinței în morala dominantă, un nou mod de a exprima, în consecință, o stare de fapte în legătură cu o morală determinată !..." [1]

[1] Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 145.

Această „piatră filozofală" a eticii pare în adevăr greu de descoperit. Ce unitate se poate stabili, în adevăr, între legea iubirii și iertării totale a aproapelui din morala creștină și legea talionului, ochi pentru ochi, din vechea morală biblică: între principiile moralei hedoniste și acelea ale rigorismului kantian?

Dacă ne gîndim bine, varietatea doctrinelor morale nu e mai întinsă decît aceea a diferitelor concepții științifice sau estetice. Fizica lui Aristot sau a lui Galilei, față de concepțiile moderne, valorile estetice ale frumuseții clasice la greci față de caracteristicul urît al romanticilor nu implică oare aceleași opoziții și aceleași excluziuni? Și totuși se poate vorbi de principii comune ale fenomenului estetic, după cum se poate stabili o concepție comună a fenomenelor fizice. În fața varietății empirice a principiilor morale, în fața diversității conținuturilor doctrinale, stă o anumită unitate a mecanismului etic, același în toată multiplicitatea răspunsurilor diferitelor epoci. Fenomenul etic în ceea ce urmărește el, în funcțiunea sa, prezintă, după cum vom vedea, caractere comune, indiferent dacă o morală crede în criteriul obligației ori al plăcerii. Se poate stabili o unitate a faptului moral, în varietatea înfățișărilor empirice, așa cum le-au prezentat diferite tipuri sociale sau diferite secole. Concluziile finale asupra caracterelor actului moral pot ieși din studiul comparativ, fie asupra aspectului obiectiv în care se prezintă moravurile, fie din analiza problemelor de conștiință pe care conflictul dintre moravuri sau reguli și veleitățile autonomiei personalității omenești le pot pune. „Știința moravurilor", așa cum o vedea Lévy-Bruhl, e azi destul de înaintată. Asupra acestui material etic s-au emis o serie întreagă de doctrine care reprezintă în fond numai concepția morală a unei perioade din istoria omenirii. Majoritatea acestor speculațiuni se raportă la problema mobilului care determină voința în actul moral, adică ceea ce ne determină să lucrăm într-un fel sau în altul. Răspunsurile la această problemă pot fi grupate în cîteva categorii tipologice. Să examinăm pe cele mai importante spre a evalua contribuția lor la lămurirea structurii fenomenului etic.

1. *Morala simpatiei.* Explicația conduitei morale prin forme de altruism și de devotament formează poate cea mai populară și cea mai răspîndită teorie. Dacă au fost cîteva societăți aspre, dure, care au recomandat sancțiunea neîndurată, sau compensația justă, sau interesul personal ca mobil al actelor noastre, cea mai mare parte a tipurilor de civilizație au considerat iubirea, compătimirea, mila ca prime condiții a unei bune purtări.

Bunătatea și mila figurează în multe prescripții religioase, în povești mitologice, indicate ca exemple morale. Dar mai ales ele formează baza pe care se sprijină toată etica creștină. Iertarea, mila și dărnicia, toate topite împreună în conceptul de generozitate, pot avea două izvoare psihologice. Unul, plecînd de la un principiu abstract de caritate rece. Indiferent și pe deasupra oricărui sentiment, se poate ajunge la purtări filantropice pe baza conformării la o regulă care prescrie ca o datorie mecanică astfel de acțiuni. Adeptul unui asemenea postulat lucrează egal, fără discernămînt, ca într-o stare somnambulică. El se devotează credințelor sale conștiincios și fără entuziasm, hotărît să-și facă numai datoria, fără participarea afectivă la starea ființei pe care o ajută.

O altă sursă poate ieși însă din împărtășire emotivă, prin transpunere imaginativă în situația celui care ne solicită asistența morală. Înțelegem și trăim o dată cu el suferința care-l chinuie. E vorba de faimoasa „Einfühlung", despre care a vorbit atît estetica germană. Această formă de simpatie, de „empatie", cum s-a mai numit, poate lua cîteodată forma unei retrăiri directe, senzoriale, o reproducere în corpul nostru, în actualizări organice, a unei stări identice cu aceea care ne inspiră compătimirea. Anatole France scrie undeva că adevăratul altruism e în pielea și în viscerele noastre : restul nu e decît o rece caritate abstractă.

Generalitatea moralei simpatetice depășește cadrul moralei creștine, care a contribuit așa de mult s-o răspîndească. Dacă în istoria dogmelor etice și religioase s-au găsit prescripții care să urmărească doar perfecționarea individuală pe cale spirituală sau evitarea durerii

și a nenorocirii — ca în budism sau epicureism —, nu se poate găsi vreun sistem moral care să consacre ca o valoare egoismul[1]. Chiar sistemele individualiste, care în decursul veacului trecut indicau ca scop suprem etic desăvîrșirea personalității umane, nu se gîndeau cînd făceau această recomandație la un punct de vedere strict egoist. „Mai întîi, nu se va putea contesta că niciodată conștiința morală n-a considerat ca atare un act urmărind *exclusiv conservarea* individului. Fără îndoială, un asemenea act de conservare poate deveni moral dacă mă conserv pentru familie, pentru patria mea. Dar dacă mă conserv numai pentru mine, conduita mea este în concepția opiniei comune ca lipsită de orice valoare morală. Actele care urmăresc nu numai conservarea, dar și dezvoltarea ființei mele au mai multă valoare ? Da, dacă tind să mă dezvolt nu pentru un interes personal și nici măcar estetic, dar pentru ca această perfecționare să aibă efecte folositoare pentru alte ființe decît mine. Dacă urmăresc însă să-mi dezvolt inteligența și facultățile mele pentru a străluci, pentru a reuși, pentru a face din mine o frumoasă operă de artă, niciodată actul meu nu va fi considerat ca moral. Astfel, numai individul care sînt nu va putea fi scopul ultim al conduitei mele morale. Ceilalți indivizi, semenii mei, pot fi ei susceptibili de a juca acest rol ? Dar dacă nu săvîrșesc nimic moral conservînd sau dezvoltînd ființa mea individuală, de ce individualitatea altui om ar avea un drept de prioritate asupra mea ? Între diferiții indivizi, nu pot fi decît diferențe de grad, ceea ce n-ar putea explica diferența de natură care deosebește o conduită *morală* de una *amorală*. Dacă morala ar acorda unuia ceea ce refuză celuilalt, ea s-ar sprijini pe o contradicție fundamentală : ceea ce nu e de admis nu numai pentru motive logice, dar chiar practice. Căci e greu de conceput cum în aplicare practică aceste contradicții n-ar lua cunoștință de contradicția lor. Pe de altă parte dacă unul din semenii mei n-ar putea servi de obiectiv conduitei mele, imprimîndu-i un caracter moral, conduita n-ar putea

[1] Wundt, *Ethik*, vol. I, p. 18.

deveni morală luînd drept scop nu unul, dar mai mulți indivizi, căci, dacă fiecare individ luat în parte e incapabil de a comunica o valoare morală conduitei, adică dacă nu e *in sine* apt de valoare morală, o sumă numerică de indivizi n-ar putea fi mai mult." [1]

Așadar, finalitatea etică nu poate tinde către vreun principiu individual. Etica personalității nu poate fi un scop în sine. Ea nu poate fi înțeleasă decît subordonată unui țel de devotament. Separată de un sens colectiv, ea nu poate înfățișa decît o semnificație cinică ori estetică.

Pe de altă parte, teoria simpatiei înseamnă „Einfühlung", adică înțelegere a *oricărei* fapte făcute de un altul, adică și a unui act bun și a unui act rău. Vom face un gest moral dacă vom înțelege invidia unuia sau cruzimea sa față de un altul ? M-me de Staël spunea : „tout comprendre c'est tout pardonner". Un diletant estetic ar putea scuza crima lui Raskolnikoff, după cum un romantic ar fi atras de un bandit simpatic. Acesta e cazul simpatiei. Dar scuzarea și justificarea universală a oricărui fapt pot fi ele un act moral ? Nu săvîrșim o faptă morală decît dacă împărtășim un gest sau o faptă care la rîndul ei este și ea morală, adică dacă simpatizăm numai cu acțiunile care poartă în ele valoarea morală. Urmează astfel să explicăm întrucît actul este făcut de o altă persoană și pe care-l simpatizăm este sau nu este moral. Morala simpatiei presupune mai dinainte oricărei acțiuni o anumită valoare etică, cînd ceea ce e important stă tocmai în a arăta de ce sau dacă această acțiune merită calificativul de morală. Ea presupune demonstrat un lucru care tocmai e necesar de demonstrat.

După cum observă Max Scheler, morala simpatiei, în loc să explice natura etică a unei fapte, o deduce din *atitudinea spectatorului* care o privește. Dar un act de simpatie care justifică o faptă imorală nu poate fi considerat ca un act moral.

[1] E. Durkheim, *La détermination du fait moral*, în volumul *Sociologie et Philosophie*, p. 52, 72, 73.

Pe de altă parte, nu orice judecată morală e bazată pe simpatie. Iată, de pildă, judecățile care le facem asupra propriilor noastre fapte. Sfîșierile interioare ale unor conștiințe frămîntate, regretele, remușcările, indeciziunile, aprecierile aspre sau indulgente față de propriile noastre acțiuni n-au nimic de a face cu criteriile de simpatie. Ele sînt condiționate de alte fundamente etice [1].

Morala simpatiei are dreptate atunci cînd arată imposibilitatea vreunei etici egoiste. Ea nu poate explica prin propriile ei resurse mecanismul adevărat al faptului etic.

2. *Morala eudemonistă.* Feluritele variante ale acestei doctrine au, după cum se știe, ca punct comun, prezentarea plăcerii sau utilității ca fundament al eticii. În ultimă instanță, ele ajung la un individualism mai mult ori mai puțin accentuat. Pentru Aristip din Cirena, care ne-a lăsat cea mai radicală formulă a hedonismului, scopul suprem e plăcerea momentului, „carpe diem", suveranitatea acestuia față nu numai de alte scopuri, dar chiar față de alte momente. Prezentul imediat nu trebuie sacrificat în favoarea așteptării altor timpuri. Binele înseamnă plăcere, răul — durere. Starea sufletească lipsită de griji a copilului e idealul etic prin excelență. Prezentul trebuie să realizeze o cît mai mare satisfacție vitală și sufletească. Restul nu interesează. În această formă, viața morală devine complet discontinuă. Personalitatea întreagă nu mai are un stil unitar de determinare. O dezordine totală de momente incoerente, care fiecare reacționează izolat și care se contrazic.

Nu la o astfel de concepție s-au oprit ceilalți moraliști hedoniști.

Ei pleacă de la un individualism etic, care urmărește evitarea durerii. Orice apreciere morală e urmată de o stare agreabilă ori dezagreabilă. Binele e, de obicei, însoțit de o stare de conștiință plăcută. Răul, din contra, se măsoară după un sentiment penibil. Viața noas-

[1] Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, ediția franceză, p. 17, 18, 19.

tră afectivă cu polaritatea ei de agreabil și dezagreabil e oarecum constatarea a ceea ce oprește ori încurajează conservarea vieții. Interesul egoist coincide astfel cu plăcerea.

Nu toate sistemele care pun la baza vieții morale plăcerea sau utilul se pun pe un teren subiectiv. Actul pe care-l săvîrșește individul e proiectat în afară, în lumea exterioară. Aici el are o serie de efecte, provoacă o serie de influențe, de tulburări. Pentru a aprecia valoarea unui asemenea act în integritatea lui, nu e de ajuns a-l urmări în viața interioară a individului, ci de a-i măsura efectele și atunci cînd s-a produs, în ambianță. În afară el poate produce consecinți practice, utile ori periculoase. El e susceptibil astfel de a fi măsurat în dimensiuni obiective. El nu e numai o intenție, ci și un produs real, care trebuie apreciat după rezultatele sale. Ceea ce interesează astfel nu e numai fericirea individuală, ci și cea socială. Valoarea unui act moral trebuie apreciată după satisfacerea unei cît mai mare mulțumiri a unui cît mai mare număr de oameni. Astfel hedonismul individualist se completează cu cel social, devenind un utilitarism aritmetic, așa cum l-a formulat Bentham. Fie că e vorba de fericirea individuală, care la rîndul ei nu e decît un simptom al conservării biologice, fie că e vorba de aceea colectivă, utilitatea nu se poate confunda cu binele, cu valoarea morală. Succesul, profitul, fie el chiar spiritual, nu e unul și același lucru cu specificul etic. Calitatea motivelor, valoarea acțiunii, a luptei și sforțării morale sînt independente de aspectul programatic al succesului. Succesul nu depinde numai de voință; el poate fi rezultatul împrejurărilor, al simplei întîmplări. Dar în morală numai determinările voinței au preț. Utilitatea, după cum observă N. Hartmann, nu e decît o „valoare-mijloc", care e un simplu corelat al valorii morale în sine.

În ceea ce privește plăcerea, privită ca bază a oricărei acțiuni etice, trebuie să constatăm că stările plăcute însoțesc de obicei o faptă bună. O asemenea faptă e legată totdeauna de un anumit caracter afectiv. Simțim o adevărată plăcere în a face binele, și dacă n-ar fi

această atracție către o satisfacție a conștiinței poate că, din obligație, din datorie, numai rareori am face o acțiune bună. Există o excitație, o propulsiune, un entuziasm, care e o valoare în determinarea acțiunii cel puțin tot așa de importantă ca și obligația. În adevăr, aceea ce se face din pornire sentimentală poate imita procedeele datoriei. Bergson spune undeva: „marea perfidie a pasiunii născînde constă tocmai în a imita datoria". În orice caz, ea atinge același rezultat. Acțiunea care rezultă din plăcere va fi spontană, nu va întîlni rezistențe și nu va întrebuința eforturi. Dar și ea va obține efecte analoage obligației. Iar în marile acte de creație etică, partea care incumbă emoției e cu mult mai însemnată decît aceea rezervată simțului de datorie cu care satisfacem acțiunile morale curente. Actele etice nu sînt de închipuit ca ordonate numai de un principiu uscat, riguros, fără fascinația puternică a unei mari euforii morale. Ele sînt rezultatul unei sublime aspirații, și nu ieșite din comandamentul rutinar al unei obligații. Elementul de înaltă plăcere e aici prezent înaintea oricărei presiuni sociale ori psihice. Eudemonismul, de o anumită calitate, e desigur de natura actelor eroice.

Dacă revenim la actul moral curent, trebuie să observăm că în această ipoteză oamenii nu urmăresc fericirea ori plăcerea în sine, ci anumite scopuri. Concretul acestor țeluri îi interesează mai ales, și nu o goană după satisfacția agreabilă care urmează îndeplinirii unui asemenea scop. Fericirea pentru fericire e un deziderat anormal. Îl urmăresc doar bolnavii (Max Scheler crede că mai ales tuberculoșii. Vezi Jurnalul Mariei Baskirtcheff), nenorociții ori oprimații social. Îl mai urmăresc poate o mică clasă de juisori egoiști, al căror rost în viață nu e decît, cum pretindea Aristip, suveranitatea fiecărui moment. Încolo indivizii normali sînt atrași, fascinați de realizarea scopului dorit, indiferent dacă îi urmează o stare agreabilă ori nu. Că această stare plăcută e de obicei caracteristică realizării faptelor bune, aceasta e altceva. E un efect al îndeplinirii datoriei sau al atracției către o acțiune bună. Dar omul moral nu pentru acest acompaniament săvîrșește sau nu actul

moral. Iar acela care se gîndește numai la plăcerea care-l însoțește n-are nimic dintr-un făptuitor moral. El rămîne ori un juisor, ori un om special nenorocit. Mai ales că, psihologic vorbind, goana după fericire poate strica însăși realizării acesteia. Fericirea nu vine niciodată printr-o preparare voită, printr-o vînătoare tenace. Ea vine pe neașteptate și neurmărită de sforțare. Capacitatea de fericire n-are de cele mai multe ori nimic comun cu tendința către fericire, care nu creează decît iluzii mincinoase, mirajuri falsificate și care se spulberă atunci cînd, în mod penibil, țelul pare ajuns. Eudemonismul ca morală a sforțării către fericire este o tendință a vieții, care se anihilează singură, ducînd sistematic către neputință de fericire[1]. Astfel, fericirea luată *drept scop* nu și-l poate satisface.

Considerată drept *sursă* a actului moral, ea nu ni se pare a avea un rol mai decisiv. Am văzut mai sus că năzuința către fericire pleacă de obicei dintr-o stare de profundă nefericire, din îndoială, din suferință morală, din zbucium intern. Ea e un semn, un simptom al mizeriei morale. În orice timp căutarea cu orice preț a fericirii, tendința urcată către hedonism e un semn de decadență vitală. Omul nefericit tinde dacă nu către cucerirea adevărată a bucuriei permanente, cel puțin către „surogate iluzioniste prin care să se poată amăgi“[2]. Moralele care corespund la astfel de stări sufletești, ca morala stoică sau budistă de pildă, caută să prescrie autosugestiuni după care suferința n-ar fi un rău (ca la stoici), după care aflarea motivului suferinței echivalează cu încetarea ei (ca în budism), după care suferința înnobilează etc., etc. Toate aceste stări de suferință duc la morale de resentiment, după cum a arătat Max Scheler. Urmează că numai o conștiință mulțumită, că numai o situație fericită poate duce la acte cu adevărat morale? Sursa valorilor etice mai înalte e de obicei o stare de mulțumire. Orice creștere pozitivă a nivelului valorii morale pornește dintr-o creștere

[1] N. Hartmann, *Ethik*, p. 86—87.
[2] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 358—359.

a bucuriei și a fericirii. Din contra, orice scădere a fericirii duce la reacțiuni care scad în același timp și gradul valorilor etice. „Toate directivele voinței către realizarea valorilor superioare nu pornesc niciodată din stări pozitive“, iată una din legile pe care neoeudemonismul lui M. Scheler le formulează[1].

Această interpretare ni se pare a fi de observație psihologică inexactă. Mai întîi, dacă oamenii nefericiți umblă insistent după fericire și creează — cum arată Scheler — morale de resentiment, e tot așa de adevărat, per a contrario, că oamenilor fericiți le e perfect indiferentă fericirea. Orice năzuință susținută e de obicei semnul unei lacune. Dar un om căruia nu-i lipsește nimic, acela nu va mai fi creator de sisteme morale, nu va mai tinde către ameliorarea situației sale sufletești, ci, copleșit de ea, se va lăsa legănat într-un dulce conservatism, nefăcînd altceva decît să perpetueze ipostaza sa de mulțumire. Pe de altă parte, e tot așa de inexact că oamenii nenorociți nu pot crea valori morale superioare. Există atîția nefericiți suavi și surîzători, cu sufletul pur de orice fel de invidie, ori resentiment, candizi și beați cu toată suferința lor. Atîtea morale de bunătate și sfințenie au ieșit din existențe mizere, de la Cristos pînă la Sfîntul Francisc! Sfințenia e beatitudinea fericită a oamenilor care sufăr.

La unele suflete vulgare durerea poate produce dor de răzbunare, invidie, acreală. La altele, seninătate, blîndețe crescută și tendință infinită către bunătate.

Nici ca scop, nici ca sursă, fericirea nu poate determina actul moral în sine. Starea emotivă e doar o întovărășire a faptei etice, un fenomen natural, care ține, din punct de vedere psihologic, de instinct.

A încerca să demonstrăm că totuși la baza oricărei acțiuni omenești plăcerea e inseparabilă și a voi să facem din această axiomatică un fundament al acțiunii noastre înseamnă a înregistra un fenomen natural *psihologic*, care însă nu poate fi nici într-un caz un fenomen *etic*. A spune, ca unii din moraliști, că a scăpa un

[1] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 370.

copil de la înec, de a ajuta un sărac sau chiar de a renunța la un agrement care face să sufere pe altul nu e decît urmărirea unei satisfacții, a unei plăceri personale, nu înseamnă decît a face *analiza psihologică* a actului moral, arătînd că el e însoțit adeseori de stări de plăcere. Constatarea naturalistă a unui proces psihic, care se întîmplă așa sau altfel, n-are nimic a face cu îndatorirea morală. Orice act etic presupune un „trebuie". O desfășurare firească de procese psihice nu implică de loc o obligație morală.

O apariție de întovărășire psihică în momentul deciziei morale nu e un obiect de determinare a voinței, ci un fenomen *paralel*, concomitent. Cum vom vedea mai departe, actul moral, care presupune o sforțare, o încordare, nu se poate funda pur și simplu pe instincte naturale desfășurate firesc, în funcțiunea lor obișnuită, fără nici o oprire și fără nici o luptă, fără conflict în desfășurarea lor. Morala hedonistă nu e astfel decît o psihologie morală. Ea indică un anumit proces sufletesc care însoțește actul moral. Ea nu indică însăși caracteristica acestui act, fiindcă punctul ei de vedere e psihologic, și nu etic.

Esența faptului etic presupune, după cum vom vedea mai departe, o sforțare de depășire a atracției către plăcere sau fericire.

3. *Morala vitalistă*. Ca și morala simpatiei sau aceea a plăcerii, morala vitalistă face abstracție de orice fel de datorie. După cum a formulat-o unul din protagoniștii săi, J. M. Guyau, e vorba de o „morală fără obligație și fără sancțiune". Fapta morală nu e determinată de impulsuri altruiste și nici de atracția eudemonistă. Ea reiese dintr-o bogăție, dintr-o revărsare de viață. Un elan vital, care dispune de prea multă energie, nu numai că se satisface pe el însuși în toate exigențele sale de conservare, dar împlinindu-se pe sine, mai păstrează încă mari rezerve pe care le cheltuiește în afară. O asemenea forță vitală e, firește, generoasă. Ea se dăruiește mereu și creează din prea plinul său abundență și pentru altul. Ea nu cunoaște meschinăria și egoismul și nu e nevoie de nici o poruncă sau de vreo amenințare ca să se risipească în dărnicie. Numai cei lipsiți au nevoie de impulsia datoriei ori a pedepsei spre a împărtăși și altora propriile bogății. Simpatia, altruismul, bunătatea nasc singure, spontan. Această formă generoasă a vitalismului a fost prezentată de Guyau. Nietzsche a tras, tot din energia vieții, alte concluzii. Omul plin de viață, după el, nu e filantrop și risipitor cum îl vedea Guyau *. El strînge putere ca să instaureze o ordine dură, aspră, fără cruțare, care nu duce la generozitate, ci la cucerire, la imperialism. Se creează prin selecția oamenilor tari o elită care instaurează în locul unei morale decadente, slabe, lipsită de vlagă, în locul unei morale de sclavi care cerșesc mila, o morală neîndurătoare de stăpîni, care exaltează cultul forței, bravura, curajul în condiții de luptă aspră. O nouă tablă de valori apare. Valori de ciocnire brutală, de violență bărbătească, care întrețin veșnic treze facultățile de combativitate adormite de morala bleagă a sclavilor. Omenirea degenerată, narcotizată în prescripții de îndurare, de toleranță, de asistență a celor schilozi, se regenerează în virtuți de vitejie și de suprimare fără milă a celor debili. O selecție naturală redă omenirii spețele tari de care are nevoie. Nici o slăbiciune, nici o renunțare nu trebuie să moaie puterea cuceritoare a adevăratului stăpîn. În această viață de junglă, egoismul de fiară se desfășoară în toată splendoarea lui. Viața năvalnică clocotește nu ca să ajute, ci ca să distrugă și să învingă orice obstacol.

Nietzsche preconizează această viziune carnasieră a moralei. Dar fenomenul moral e cu totul altceva. Desfășurarea neîmpiedicată a forței e, în fond, o politică. Niciodată și în nici o doctrină morală, în nici o etică religioasă, nu s-a preconizat sub această etichetă o incitație așa de categorică la desfășurarea orgiacă a forței. În toată istoria doctrinelor sau a moravurilor, nu aceasta a fost misiunea încredințată moralei omenești. De aceea nu vom insista prea mult asupra acestei viziuni apocaliptice. Ea e de ordin politic și, în subsidiar, de ordin estetic și literar. În toate societățile și în toate

* Fraza, ininteligibilă în versiunea originală, a fost completată de noi, utilizîndu-se traducerea franceză (n. ed.).

timpurile, morala a apărut ca o frînă la bestialitate, nu ca un dezmăț, ca un sabat sîngeros, ca o provocare paroxistică la dezlănțuire de oarbe cruzimi. În toate societățile și în toate timpurile, ceea ce se cheamă morală a inspirat reguli de apropiere și iubire între oameni, și nu imperative de zdrobire a celor slabi de către cei tari. Visul lui Nietzsche iese astfel din domeniul cercetărilor noastre.

Toate cele trei doctrine analizate pînă acum prezintă un punct comun. Ele se prezintă sub aceeași caracteristică. Sînt morale spontane. Mobilul care le pune în mișcare se impune direct, nemijlocit. Acțiunea lor e determinată prin *atracția* pe care o exercită asupra actului moral plăcerea, simpatia ori revărsarea de viață. Nici un *imperativ*, nici un ordin din conștiință ori din societate nu dezlănțuie fapta. Sînt morale care nu cunosc cuvîntul „trebuie". Necesitatea obligatorie le rămîne străină. Un impuls automat dezlănțuie actul, prin propria sa putere. Plăcerea sau simpatia altruistă exercită asupra acțiunii o seducție magnetică, după cum fluturele e atras noaptea de o dîră de lumină. Astfel de fapte sînt de natura tropismelor.

Dar fenomenul moral nu se produce niciodată nemijlocit. El nu e un simplu reflex, o reacțiune directă, fără complicație. Acțiunea etică izvorăște dintr-un principiu, dintr-un conflict intern, dintr-o luptă care presupune sforțare, dominare de sine, deci inhibiție a pornirilor naturale, o soluție de reechilibrare care depășește și simplul conformism și aspirația către plăcere, către slăbiciunile simpatiei sau către plenitudinea vieții. Constrîngerea de sine nu poate lipsi în nici un caz. Cursul neglijat, lăsat la întîmplare, al vieții sufletești nu e întru nimic de domeniul moralei. Nietzsche avea dreptate să denunțe acel „laisser aller" care i se părea inadmisibil în domeniul etic: „orice morală e, prin opoziție față de «laisser aller», un fel de tiranie contra naturii și de asemenea contra rațiunii... ceea ce e esențial și inapreciabil în orice morală e faptul că ea e o constrîngere prelungită". Îndeplinirea unei fapte bune se poate face cu entuziasm. Dar chiar în acest entuziasm

există un element de presiune, de efort pe care moralele directe îl ignorează. Sub imperiul celui mai arzător elan, actul moral implică din partea noastră o înfrîngere a unor tendințe contrare, o dominare a unei părți din sufletul nostru care totuși protestează și încearcă în numele spontaneității sufletești directe să împiedice actul. O înălțare deasupra noastră înșine, care se obține printr-o tensiune ridicată, printr-o voință încordată de a înlătura obstacolele. Iată de ce, ignorînd acest element de încordare și obligație, moralele fundate pe atracție rămîn incomplete în imaginea pe care ne-o dau despre mecanismul etic.

4. *Morala rigoristă*. Pentru a le combate, Kant a încercat să construiască o concepție exact contrară, insistînd în determinarea faptului moral exclusiv asupra elementului de obligație, căruia îi dă o accepție total gratuită, de natură aproape estetică. Toată preocuparea lui Kant a fost aceea de a elibera hotărîrea noastră morală de orice dependență naturală. Actele noastre de acest fel nu pot fi determinate de legi cauzale din afară de noi, de impulsiuni care ni se impun conștiinței, așa cum fenomenele naturii se condiționează unele pe altele. Conștiința noastră nu poate accepta legi heteronome, voința noastră morală fiind autonomă. Dacă ea ar avea o posibilitate de decizie empirică, adică dacă s-ar lăsa influențată fie de influențe externe constrîngătoare care ne depășesc, fie de nevoi de fericire, de simpatie, cu un cuvînt, de afecție, de stări de sensibilitate, ea n-ar mai fi liberă. De aceea voința nu poate acționa după principii de morală practică, privind *materia*, adică satisfacerea dorințelor după condițiuni care stau în obiecte (în materie). Acestea sînt variabile, subiective și deci de conținut empiric. Presiunea lor asupra conștiinței noastre poate da naștere cel mult la *imperative ipotetice*, condiționale. Hotărîrea noastră ca să fie autonomă trebuie să ignoreze acest conținut material și să se determine după legile necesare obiective și universale ale rațiunii, care nu pot fi decît *formale*. Plăcerea sau neplăcerea sînt scopuri care depind de subiectivitatea individului. Conștiința morală nu poate ține seamă de ele. Ea nu poate fi decisă decît de poruncile gene-

rale de ordin formal. Lucrînd după ordinele rațiunii, voința se eliberează de tirania conținuturilor materiei. Ea nu poate asculta de imperative ipotetice, ci numai de *imperative categorice*, care îmbracă forma necesară a unei legi universale. De aceea, legea morală nu poate fi decît generală: „lucrează astfel încît maxima voinței tale să poată fi valabilă pentru o lege universală" (să se aplice la toți oamenii). Numai o astfel de regulă formală se sprijină pe *autonomia voinței*, în timp ce toate principiile unei morale materiale presupun o *heteronomie* a voinței, adică atîrnarea de plăcere ori fericire.

O asemenea etică nu rămîne, în condiții formale, goală de conținut, abstractă, fără substrat? Nu, căci universalitatea regulii duce la ideea de omenire „pe care omul o poartă în sufletul său ca o imagine primară (Urbild) a tuturor acțiunilor sale"[1]. Omul însă nu e numai obiect al moralei, ci și subiect, adică creator al legii morale. El fundează autonomia propriei sale voințe. Dintr-un simplu supus al lumii, el devine un stăpîn creator al propriei sale legi de hotărîre morală. El se determină după legea sa însuși, fiind un liber legislator moral. Persoana legislatorului moral cuprinde în ea ideea de umanitate („Die Menschheit in mir"). Ea devine astfel o personalitate. Legea morală revelează omului partea sa specifică („eigentliches Selbst"), demnitatea sa. Personalitatea morală este, spre deosebire de persoana psihologică, „libertatea unei ființe raționale condusă de legea morală"[2]. De aceea, scopul suprem al eticii este „lucrează astfel încît să consideri persoana aproapelui tău ca pe un scop, nu ca pe un mijloc".

Astfel, construită după stringența formelor rațiunii, regula morală indică înainte de toate, ca suprem bun etic, executarea datoriei. Aceasta ne* este poruncită imperativ de legea morală. Obligația, acel „trebuie"

[1] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 66.

[2] „Die Freiheit einer vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen."

* În original *nu*; desigur o greșală de tipar (n. ed.).

(Sollen), formulat inexorabil, nu ne lasă alternative. Formele imperative exprimă astfel raportul între legea obiectivă a voinței „în sine" cu imperfecția subiectivă a voinței obișnuite a unei sau a altei ființe raționale[1].

Aceasta e morala kantiană în toată severitatea ei austeră. După cum se vede, ea reacționează contra oricărei morale subiective bazate pe atracția afectivă, fie ea simpatie ori plăcere. Ea așază la rădăcina hotărîrilor noastre ideea unei obligații rigoriste. Numai că sub forma aceasta morala kantiană întîmpină o serie de dificultăți.

Se pune întrebarea de ce natură e această obligație și de unde ne vine ea. Ea nu poate veni din afară, din societate sau din tentațiile pe care viața le poate oferi conștiinței, căci atunci voința n-ar mai fi autonomă, ci eteronomă. Ea vine deci dinăuntrul nostru, din conștiință. Sub ce formă se exercită această presiune a conștiinței? E vorba de o simplă sugestie, ori de un sfat care ni se dă? Nu, căci sfatul n-are un caracter obligator, el poate fi cel mult un imperativ ipotetic. Obligația pe care ne-o comandă conștiința e așadar imperativă, de un ordin categoric. Adică nu poate admite vreo alternativă, mai multe posibilități. În afară de aceasta, ordinul pe care-l primim nu poate fi justificat nici măcar pe motive speciale. Dacă s-ar analiza fiecare conținut al actelor noastre, după sensul lor empiric, atunci imperativul categoric s-ar aplica la materia actelor noastre, și nu la forma lor. El ar înceta de a mai fi valabil universal. Imperativul categoric se formulează la Kant în felul acesta: „trebuie fiindcă trebuie". Dar sub acest aspect, orice imperativ devine inacceptabil pentru rațiune. El se găsește foarte rar în viața obișnuită. „Consemnul militar care e un ordin nemotivat și fără replică spune că «trebuie fiindcă trebuie», dar în zadar vom refuza soldatului vreo motivație, el tot va găsi una... Un imperativ absolut categoric e de natură somnambulică ori instinctivă... Dar în cazul acesta, nu e evident că, la o ființă care raționează, un imperativ va tinde cu atît mai mult să ia

[1] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 75.

forma categorică cu cît activitatea desfăşurată se va apropia de instinct? Dar o activitate care a fost mai întîi inteligentă şi apoi se îndreaptă către o imitaţie a instinctului e, propriu-zis, ceea ce se cheamă o obişnuinţă."[1] Iată că morala lui Kant, care caută să se inspire de la legile eterne ale raţiunii prin faptul că evită să dea un conţinut de motivaţie, o materie ordinelor imperative care le formulează, ajunge la un aspect automat care o apropie de instinct ori de obişnuinţă, adică tocmai de acea sclavie eteronomă a forţelor psihologice naturale. Fiindcă o voinţă autonomă care se conduce după tirania instinctului ori de mecanismul automat al obiceiului nu mai poate merita acest nume.

Inspirată de un puritanism excesiv, eliminînd orice conţinut actului moral, adică orice discriminare de moment, de specificitate individuală, de grad al dificultăţii, al sforţării, legea morală kantiană devine o fantomă insesizabilă lipsită de orice substanţă. Ea pare un ordin misterios şi neînţeles, care vine dintr-o altă lume. A pretinde regulii etice o asemenea imparţialitate, o asemenea universalitate înseamnă a-i suprima orice contact cu viaţa. Schopenhauer observa cu dreptate că un asemenea imperativ e o rămăşiţă a unei morale teologice, care se inspiră de la „credo quia absurdum" şi care raportează orice determinare etică la voinţa lui Dumnezeu, neînţeleasă în scopurile ei. Sursa obligaţiei morale la Kant rămîne astfel o enigmă. Nu ştim în ce domeniu, în ce lume trebuie s-o situăm.

Această nelămurire e datorită obsesiei formalismului kantian, ororii care îi inspiră orice relativizare empirică. În fond, o analiză serioasă nu poate avea decît două surse: una socială şi o alta psihologică. A construi astfel pe un teren de logică pură ori de epistemologie, o morală care e înainte de toate un aspect de viaţă practică, înseamnă a rămîne la un edificiu fără temelie, la o viziune filozofică gratuită, care n-are explicaţie decît în jocuri de cuvinte, de terminologie, ori în înlănţuirea pur speculativă de noţiuni. Natura datoriei morale e altceva decît o exigenţă a raţiunii noastre.

[1] H. Bergson, *Les deux sources de la morale*, p. 19—20.

Izvorul aspectului obligator al eticii trebuie căutat aşadar în societate sau în structura psihologică a agentului. E greu de închipuit o speţă de constrîngere care să nu ne fie dată de ambianţa colectivă. Societatea e singura care poate să exercite asupra noastră coerciţiunea şi sancţiunea. Noţiunea de interdicţie, adică de obstacol faţă de persoana noastră nu e inteligibilă decît în raport cu alte fiinţe ca noi. Numai societatea poate crea reguli tabù. Individul, din contra, tinde către rebeliune şi către anarhie. Noţiunea de limită în sens moral e o categorie colectivă. De altfel, toată regularizarea acţiunii noastre vine din mediul social. Necesităţile de conservare a societăţii impun obligaţii şi datorii. În afară de postulatul existenţei şi intervenţiei lui Dumnezeu, nici o altă forţă exterioară nouă, afară de societate, nu ne poate impune opriri, îndatoriri şi drepturi în exercitarea acţiunilor noastre. Şi nici într-un caz nu le putem explica altfel decît prin aceste două ipoteze. Într-o ordine raţionalistă de gîndire, singurul izvor al ideii de obligaţie stă în colectivitate. Pe de altă parte nici societatea n-ar putea exista fără morală, aceasta fiind singurul său mod de conservare. De aceea la început, prescripţia grupului către o ordine conformistă e singura regulă morală existentă. Mai tîrziu, o dată cu apariţia conştiinţei, această relaţie exterioară de la grup la individ se interiorizează în eul nostru. Conştiinţa mimează reproducînd psihologic raportul obiectiv individ-societate. Morala se interiorizează şi se complică. Conştiinţa indică şi alte motive posibile decît acelea simpliste şi mecanice, indicate de grup. Din acest conflict rezultă oarecare libertate spirituală. Hotărîrile noastre nu mai sînt un simplu ecou al ordinelor colective. Un proces critic psihologic dezrobeşte hotărîrea de presiunea eteronomă, dîndu-i o anumită independenţă. Autonomia înseamnă o pluralitate de motive care se ciocnesc şi care provoacă o ezitare, o încercare de rezistenţă la supunerea pură şi simplă. Actul moral devine psihologic rebel şi se poate determina şi opus ordinului exterior. În complexitatea structurii conştiente, actul moral poate alege, poate lupta, poate, cîteodată, impune şi altora hotărîrea sa.

Astfel geneza oricărei obligații nu poate fi decît ori socială, în moralele simple, gregare, ori psihologică, în moralele evoluate.

Aceste considerații rămîn străine eticii kantiene. Nu e mai puțin adevărat că aspectul de lege obligatorie, de imperativ, pe care orice fenomen moral îl implică, e o descoperire kantiană. Rupînd cu aspectul spontan și idilic al vechilor etici eudemoniste, marele filozof a introdus în viața morală rigoarea poruncilor inevitabile pe care le presupune noțiunea de datorie.

5. Contra aspectului formalist, personalist și intelectualist al eticii kantiene, se ridică *morala valorilor* susținută de Max Scheler și de N. Hartmann. Acestea se ridică mai întîi contra *formalismului*. Opoziția între materie și formă e relativă. Ea nu poate forma o antinomie completă. În orice caz, conținutul unei valori ne poate atrage tot așa de mult ca și un imperativ plecat din obligație abstractă. „Un principiu ca legea morală, un ordin, o apreciere de valoare pot foarte bine să aibă o «materie», fără ca prin aceasta aprioritatea lor să fie stînjenită. O voință determinată material n-are nevoie numaidecît, așa cum credea Kant, să fie determinată empiric. Nu e nevoie ca o influență din afară să o pună în mișcare. Determinarea materială nu înseamnă determinare naturală. Ea nu izvorăște în mod necesar din legile generale ale firii, nu înseamnă de loc o dependență cauzală. Ea nu înjosește voința omenească pînă la «ființa naturală». Căci origina ei poate fi perfect autonomă, iar realitatea ei poate fi curat apriorică." [1] Meritele eticii lui Kant, adică respingerea empirismului etic și a eteronomiei, a scopurilor speciale, exigența strictă a universalității principiilor etice nu sînt strict legate de aspectul formal al filozofiei sale practice. Valorile, prin conținutul lor, pot explica aceleași constatări ca și morala formală kantiană. La fel, în ceea ce privește *intelectualismul* eticii lui Kant. Pentru ca o morală să capete un caracter aprioric și universal, nu e nevoie ca ea să fie clădită pe temeliile logicii și pe cerințele rațiunii. Luarea de contact cu lumea morală printr-o serie de atitudini pentru sau contra, prin încordări, acceptări sau refuzări față de unele valori: toate acestea nu sînt acte de cunoaștere, ci afecte și atitudini sentimentale. În hotărîrile noastre, intră ceva din acea „ordre du coeur", de care vorbea Pascal, din acea logică afectivă care singură ne indică preferințele. Aceste opțiuni însă n-au un caracter empiric. Ele pot fi apriorice, deoarece există și un apriorism afectiv. „Și emotivitatea spiritului, sentimentul, preferința, iubirea, ura, voința au conținut originar aprioric, căci etica nu depinde numai de gîndire, ci, din contra, ea e complet independentă de logică." Aceasta iarăși nu are a face nimic cu empirismul moral, cu condiționările plăcerii ori ale suferinței. Apriorismul actelor morale e condiționat de apriorismul valorilor.

Pentru a înțelege aceasta, e nevoie să adăugăm că Max Scheler, ca și N. Hartmann [1], cred într-o existență obiectivă, realistă a valorilor. Acestea nu sînt determinate de dorințele noastre subiective ori de dificultatea de a le îndeplini. Ca și categoriile ori conceptele, ele există în afară de noi. Ca să pot face o faptă bună, trebuie ca „binele" ca valoare etică să preexiste. „Actul meu e precedat de valoarea de care ține. Astfel el are nu numai o existență reală și obiectivă, dar una apriorică, deoarece valoarea se impune înainte de atracția ori determinarea ei empirică. În locul unei morale formaliste, e cazul de a ține seama, așadar, de conținutul valorilor, de a o înlocui cu o etică «materială».

O conștiință a valorilor e în mod necesar o conștiință a conținuturilor, o conștiință materială... Sentimentul valorilor este preferința afirmării ori refuzul mai ales al unui conținut." [2]

În unele privințe, aceste critici sînt drepte. Tendința de a da moralei un conținut, de a arăta importanța sentimentului, de a depăși intelectualismul și formalis-

[1] N. Hartmann, *Ethik*, p. 98—99; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 48, 49—67.

[1] M. Scheler. *op. cit.*, p. 59, 78 și urm.; N. Hartmann, *op. cit.*, p. 105.

[2] N. Hartmann, *op. cit.*, p. 106.

mul uscat și vid al doctrinei morale kantiene e binevenit. În aspectul său general însă, morala valorilor, așa cum o înfățișează M. Scheler și N. Hartmann, înseamnă o revenire la vechile morale naturale, adică la eudemonism.

Actul moral încetează de a fi impus de către o obligație. Căci atracția către valori, afirmarea sau respingerea lor, preferința unui rang în ierarhia lor nu se impune printr-un caracter coercitiv. Simpla afirmare a existenței unei valori nu creează acel „trebuie" inerent faptei morale. Legătura între valoare și obligație nu poate fi justificată numai pe argumente ontologice, care nu spun nimic, afară de jocul de cuvinte sau de noțiuni, așa cum se întîmplă de cele mai multe ori în domeniul acestor speculații. A spune: „orice valoare pozitivă *trebuie* să existe și orice valoare negativă nu trebuie să existe"[1] nu înseamnă a rezolva nimic, deoarece această aparentă axiomă trebuie mai întîi dovedită. Existența valorii nu e imperativă prin ea însăși. Categoria existențială nu implică, oricum, pe cea imperativă; ea nu se impune de la sine, n-are un caracter de intervenție silnică. Atîtea existențe trec neobservate. Ele nu obligă pe nimeni să le ia în considerare. Valoarea nu obligă, ci *atrage*. Ea are o forță de prestigiu magnetic, ea seduce, nu poruncește, ea uzează de tentații, nu de ordine.

Valoarea ne poate încînta: chemarea ei de sirenă ne poate îmbia cu forța de propulsiune a unei pasiuni. Însă prin simpla sa existență ea nu ne poate sili la nimic, în nici un caz la recunoașterea ei pe calea datoriei.

Pe de altă parte, plăcerea austeră a virtuții, a sacrificiului nu e obligație. De altfel în altă parte, M. Scheler arată el singur că o etică a datoriei e negativă. Înlăturarea non-valorilor, iar nu afirmarea unei valori pozitive e obligație.

Etica valorilor e fundată pe sentiment, pe logica afectivă, mai mult, pe plăcere. Orice greutate, orice sacrificiu făcut în realizarea unui act moral duce, după Scheler, la o morală inferioară, la aceea a resentimentelor. După cum sforțarea penibilă cu care a fost scrisă o carte nu ajută la calitatea ei, tot așa mijlocul dificil prin care e realizată o valoare nu ajută nimic la rangul ei. Oboseala, munca, suferința nu ajută cu nimic la realizarea valorii. Din contra, valoarea personalității crește la acei care creează fără dificultăți și fără zbucium. Punct de vedere pur eudemonist și estetic; punct de vedere desigur fals, etica dificultății mijloacelor, a realizării penibile prin greutăți ajută evident la valoarea actului moral.

Dacă actul moral nu s-ar realiza decît în plăcere ar fi prea puțini acei care să-l execute în condiții grele. Dificultățile mijloacelor exercită prin contagiunea morală un exemplu de urmat, o încurajare pentru cei care ar înceta să lupte la prima piedică ivită în cale.

Etica valorilor presupune așezarea acestora într-o anumită ierarhie, într-un anumit rang. M. Scheler indică chiar o serie de criterii după care se poate stabili o anumită „înălțime" a valorilor. De pildă valorile durabile sau atemporale sînt superioare celor care se leagă de o epuizare efemeră, cum sînt acelea legate de avere ori de un simplu agrement.

La fel acelea care oferă o adîncime mai mare de satisfacție decît acelea care dau una superficială: valoarea gustării unei opere de artă întrece în rang plăcerea unei mese bune. Și așa mai departe[1]. Preferința pentru un rang sau altul e totuși subiectivă și ține de un coeficient pur emoțional. Ea nu se impune obiectiv și constrîngător, ci variază cu structura afectivă, cu interesele agentului.

Nici *apriorismul* valorilor, insuficient dovedit de M. Scheler (deoarece chiar dacă valoarea ar constitui o preexistență, totuși preferința ori adoptarea unei valori e un act individual și empiric), n-are nici o semnificație obligatorie. Valoarea poate fi privită ca absolută. Dar cum ne putem închipui adeziunea subiectului la ea, fără s-o relativizeze într-un proces psihologic? Iar acest proces psihologic cum poate el elimina încli-

[1] M. Scheler, *op. cit.*, p. 210.

[1] Pentru alte criterii de clasificare vezi: M. Scheler, *op. cit.*, p. 88, și N. Hartmann, *op. cit.*, p. 254.

națiile naturale? Fiindcă aci nu e vorba de categorii epistemologice care se impun ca necesare în orice act de cunoaștere. Rațiunea practică cu toată complexitatea sa afectivă, cu toată varietatea tipologică a individualităților, cu toate capriciile hotărîrilor și acțiunilor omenești, nu poate face abstracție de toate acestea.

În linii generale, morala valorilor e o tentativă de compromis între obligația kantiană și eudemonism, între subiectiv și transcendent, între apriorism și empirism. Caracterul eudemonist rămîne însă dominant.

II

După această excursie în domeniul istoriei doctrinelor etice, în care am analizat principalele răspunsuri date la problema naturii actului moral, urmează a găsi un răspuns propriu.

Am găsit două tipologii de soluții: unele fundate pe atracție, altele pe obligație. În fond, ele corespund la două stadii de evoluție. Moralele primare, corespunzînd unor societăți simple, cum le numește Bergson „închise", sînt de tipul supunerii oarbe la o datorie, ordonată nu cum crede Kant de un misterios imperativ, ci de grupul social. Moralele evoluate corespunzătoare unor epoci de cultură înaintată sînt însuflețite de mari atracții emotive, binele fiind realizat nu din poruncă, ci din plăcere, dintr-o înaltă satisfacție de conștiință, adesea contra societății și în conflict cu ea. De cele mai multe ori aceste două tipuri nu rămîn pure. Ele își amestecă elementele și vom găsi alăturate o adevărată plăcere de a-ți face datoria și un sentiment de inevitabilă presiune în orice satisfacție morală. Caracterul imperativ și cel afectiv se împletesc formînd integralitatea fenomenului etic.

Actul moral însă nu e niciodată direct și automat. Nici în cazul atracției afective, nici în acela al datoriei imperative. Prezența sentimentului poate complica mecanismul moral. El poate crea aversiuni, refuzuri, inhibiție, înconjururi, el poate crea lupte interne, sfîșieri de conștiință, tot atît de grave ca și obligația constrîngătoare. Tumultul etic poate fi, în cazul atracției afective, chiar mai impetuos și mai grav. Nimeni nu se decide senin și plin de beatitudine atunci cînd e bîntuit de sentimente contrarii. Tot astfel și în cealaltă ipostază. Puțini vor fi aceia, vorbim de persoane conștiente aparținînd unui stadiu de civilizație înaintat, care se vor supune orbește unei porunci sociale admițînd drumul rectiliniu al unei singure îndatoriri. Conflicte între mai multe spețe de obligațiuni se pot ivi. Ele vor complica și întîrzia decizia morală.

Ceea ce se pierde de obicei din vedere e faptul că orice act moral cuprinde un conflict, o *rupere de echilibru*. Și apoi soluționarea antagonismului printr-o nouă reechilibrare. Fenomenul moral constă în substituirea unui act superior unei stări satisfăcute pînă atunci. El înseamnă sfărîmarea unei existențe și înlocuirea prin alta. Un proverb francez spune: „le mieux est l'ennemi du bien". E ceva din aceasta în fiecare act moral. E o tendință ameliorativă. Dacă n-ar exista această schimbare spre mai bine actul moral n-ar avea loc. Dacă mă hotărăsc să părăsesc o pasiune spre a satisface o datorie e fiindcă cred că e mai bine așa, adică fiindcă starea preferată prezintă o valoare mai mare. Dacă fac o binefacere materială unui om necăjit, renunțînd la confortul meu, e fiindcă am optat pentru o nouă soluție, pe care am crezut-o mai bună. Actul moral e așadar *demonic*, fiindcă întrerupe o stare care îmi dădea pînă atunci o satisfacție oarecare, mediocră, dar verificată, pentru una nouă, adesea aleatorie, dar promițătoare de satisfacții superioare. E o instigație la revoluție, la rebeliune față de prezent, față de ceea ce am acum, pentru o noutate ce mi se pare mai bună. Cel mai banal act moral conține în el, fie măcar într-o doză abia perceptibilă, această neliniște demonică, această tulburare care mă face să nu mai pot suporta starea prezentă și s-o modific, în speranța unei îmbunătățiri.

Odată tulburarea dizolvînd echilibrul sufletesc actual, prin sugestia unor perspective seducătoare de perfecțiune, ea nu se poate liniști decît prin refularea regretului, prin renunțare la tot ce constituie agrementul clipei de față, prin despărțirea de liniștea conservatoare

în care ne găseam. Prezentul putea să fie plăcut, să ofere o serie de voluptăți cu care eram deprinși, de mici conforturi agreabile. Părăsirea unei suferințe, a unei stări penibile nu prezintă nici un început de etică. Dacă efectuez un act ce poate fi moral prin rezultatele sale numai ca să evit sau să scap de o durere, acest act n-are o valoare etică. Dar dacă părăsesc o situație satisfăcătoare pentru una pe care o presupun mai dreaptă, dar care prezintă riscuri, valoarea morală a faptei e realizată. Orice înfăptuire etică presupune, așadar, o renunțare, un grad oarecare de *ascetism*.

Actul moral rupe lanțul tihnei și al comodității. El iese din făgașul unei fericiri rutinare și al unei stări de liniște și beatitudine, spre a opta pentru o situație penibilă. Dificultatea mijloacelor de realizare a unei noi condiții e cerută de nevoia de căutare și perfecționare. Fără îndoială, este o faptă progresivă și revoluționară. Unii eticieni fac deosebire între morala socială conformistă, conservatoare, și morala individuală temerară și înnoitoare. *Conformismul gregar al triburilor primitive nu poate merita însă denumirea de etic.* Morala începe acolo unde se inaugurează lupta internă în conștiință, unde neliniștea stîrnită de două soluții posibile se rezolvă printr-o renunțare la confortul sufletesc prezent pentru o cale mai dificilă, dar mai justă. O optare sub semnul renunțării și al suferinței. Refuzul agrementului prezent, refularea plăcerii de moment, rezistența la comoditatea sufletească în schimbul unei perspective ce pare mai dreaptă, dar care poate fi problematică în reușită — iată natura conflictului de conștiință ce stă la baza gestului etic.

Demonism și ascetism sînt cele două elemente ale fenomenului moral. Dezechilibrul anterior actului moral se rezolvă prin inhibiția unei realități de către o valoare. Alteori conflictul se rezolvă prin depășirea în grad a unei valori de către o altă valoare.

a) *Conflict între o realitate psihologică și o valoare morală.* E ciocnirea clasică între pasiune și datorie, conflictul cornelian între forțele realiste și cele ideale. Toate moralele au avut în vedere acest conflict. Lupta între „slăbiciunea cărnii" și puritatea sufletească în

morala creștină, între rațiune și înclinările afectelor în cea elenă etc. înseamnă rivalitatea între înclinările naturii și înăbușirea lor de către conștiința valorii morale.

b) *Conflict între două valori morale.* Aici nu mai e vorba despre o realitate psihică și o valoare morală, ci de lupta a două valori între ele. Conflictul nu mai e moral față de anti-moral, ci intra-moral. Rezolvarea lui depinde de preferințele pe care le avem în raport cu tabla de valori pe care am adoptat-o. Cîteodată poate fi vorba de ridicarea de la un grad la un altul superior al aceleiași valori. Nivelul moral curent nu ne mai satisface. Pînă acum cineva era numai curajos. Azi el devine erou. Un altul era capabil de resemnare. Acum poate fi în stare de sacrificiu total. De cele mai multe ori însă conflictul e între două valori de calități diferite. O valoare anihilează pe alta. Asemenea ciocniri sînt mai grave decît cele între o realitate și o valoare. Ele angajează sfere egal de înalte ale sufletului și cîteodată suspendă pentru mult timp orice posibilitate de optare, paralizînd întreaga noastră acțiune. Asemenea antinomii pot privi de pildă patriotismul și umanitarismul, iubirea și dreptatea etc.

Bergson a arătat de minune două tipuri de valori morale, fiecare reprezentînd ideea de justiție. Prima pleacă de la o idee de compensație, de proporție. Justiția este închipuită ca o balanță. „Pensare" are sensul de cîntărire. E o noțiune de semnificație economică, care a trebuit să apară în schimburile comerciale. Cu timpul ea nu se va aplica numai la schimbul lucrurilor, ci și la reciprocități de ordin moral. E morala compensatorie din regula „dinte pentru dinte, ochi pentru ochi" sau „suum cuique". De la această justiție mercantilă s-a trecut la o alta, care nu implică nici schimburi, nici serviciu prin expresia unui drept incomensurabil. E vorba de justiția integrală, aceea a „drepturilor omului", care nu mai e legată de idei de relație, ori de măsură, ci de absolut. E vorba de înfrățirea universală care implică egalitatea drepturilor și inviolabilitatea persoanei [1]. Între aceste două concepții despre dreptate,

[1] H. Bergson, *op. cit.*, p. 67—77.

care corespund la două valori morale, e deosebire de natură, nu de grad. Amîndouă sălășluiesc în sufletul nostru, și sîntem siliți să optăm pentru una sau pentru alta. Un act cu adevărat etic e totdeauna o depășire de nivel prin mijloacele și fazele arătate mai sus.

În general, conflictul între două valori se reduce la o speță a conflictului între o realitate și o valoare. Aceasta pentru motivul că orice valoare care se învechește devine cu timpul o realitate. În adevăr, cînd pentru prima oară cineva și-a riscat viața ca să salveze pe a altuia, gestul său a fost făcut cu un efort și cu un entuziasm care îi dă toată valoarea morală. Dacă însă acest gest se va repeta de nenumărate ori, el va tinde să devie o obișnuință, va fi produs automat fără să fie întovărășit de vreun proces sufletesc special, el devine un tic, asimilîndu-se în viața noastră sufletească cu un act oarecare. El nu mai presupune un dezechilibru, o luptă, un conflict. El nu mai reprezintă o dorință spre o noutate ameliorativă a situației, ci e o simplă repetiție a unui gest obișnuit care și-a pierdut savoarea, prospețimea lui creatoare, ispita lui demonică (în sensul socratic) către o revoluție morală. Prin uzaj, gestul își pierde sensul său de valoare, integrîndu-se în rîndul realităților sufletești, trecînd de la o semnificație etică la una psihologică. Acestea sînt adevărate pentru cursul unei vieți omenești. Dacă examinăm evoluția istorică, din același punct de vedere, găsim o nouă confirmare a legii de mai sus. Iată de pildă morala familiei și morala patriotică. La început, morala familială se luptă cu cea patriotică. Conflictul între ele rămîne deschis. Morala patriotică reprezintă o formă superioară, o adevărată valoare care depășește simplul instinct matern. Cu timpul însă, morala patriotică va putea să pară strîmtă și egoistă față de o morală mai largă, mai universală.

III

Aceasta e natura *subiectivă*, psihologică a actului moral. Asupra cărui conținut se aplică el ? Ce realizează și care e semnificația lui *obiectivă* ? Majoritatea

sistemelor etice s-au ocupat să descopere „esența" fenomenului moral, arătînd ce elemente intră în componența lui și care e mecanismul său. Pentru aceasta s-a întrebuințat o demonstrație filozofică abstractă, care situa acest proces într-o lume de concepție. Prea puțini cugetători s-au gîndit să indice care e realitatea vie, dialectică, asupra căreia se aplică el, care e aspectul de viață pe care-l cuprinde și pe care-l explică. Vom încerca să lămurim aici conținutul obiectiv al procesului etic și să indicăm semnificația sa.

Prima percepție, primul contact pe care-l avem cu realitatea exterioară e aceea a rezistenței acesteia. Față de pornirile dinamice ale subiectivității noastre, dorinți înclinate spre satisfacere, acțiuni de influență asupra mediului, apropieri, repulsii, atracții etc., lumea din afară de noi nu se oferă totdeauna ca o materie plastică ușor de modelat. La intervenția noastră activă, ea opune adeseori un refuz : o parte din dorințele noastre rămîn nesatisfăcute, o parte din acțiuni nu se pot îndeplini, fiindcă se ciocnesc de o inerție îndărătnică. Sub forma acestei lipse de docilitate a mediului înconjurător, luăm cunoștință de realitate. Lumea eului, lumea subiectivă, desfășurată în oricît de imense și utopice visuri, nu spune niciodată nu. Ea e supusă și ascultătoare, fiindcă e a noastră, fiindcă, identificîndu-se cu noi, nu are cum să ne opună vreun obstacol exterior. Acest lucru l-a definit bine Fichte cînd a arătat opoziția între eu și non eu, sau acei filozofi ca Simmel, de pildă, care au arătat în urma antinomiei kantiene opozițiile între subiect și obiect.

Dar lumea exterioară, „realitatea", „natura", oricum i-am zice, nu se mulțumește cu o rezistență pasivă. După cum veleitățile noastre tind să intervină activ, să influențeze, să invadeze mediul, tot așa și acesta nu se rezumă la o simplă respingere, ci caută să ne silească să-i ascultăm legile și pretențiile. Al doilea contact cu realitatea constă în rezistența noastră la injoncțiunile ei. Natura nu e pasivă, ea ne atacă și noi ne apărăm. Elementele care ne silesc să le primim influența le numim *puteri*. Ele pot aparține ambianței cosmice : intemperii, catastrofe geologice, meteorologice etc.

Pe acestea, din preistorie încă, omul s-a muncit să le domesticească. Dar cele mai multe din aceste forțe care își exercită intervenția activă asupra noastră izvorăsc din mediul social care ne înconjoară. Raporturile noastre cu forțele exterioare pot fi de supunere, de opoziție, ori de reacțiune, adică de contraatac. De ele ne lovim la tot pasul și în fiecare moment se stabilește o rețea de relații și reacțiuni. Toată viața noastră practică se compune dintr-o infinitate de raporturi între intervențiile puterilor și reacțiunile noastre la provocarea lor. Aceste puteri pot fi :

a) *Putere fizică.* E vorba de acea diferență de potențial, de energie materială între diferiți indivizi, grupuri, popoare : forță musculară, agilitate, forță de înarmare, putere de șoc de orice fel prin care disponibilitățile noastre fizice pot fi paralizate, oprite sau micșorate de o altă forță exterioară lor.

b) *Putere psihică.* Această forță constă în superioritatea de organizare sufletească din care poate rezulta dominația unei persoane sau grup de persoane asupra altora. Tăria caracterului, ascuțimea și profunzimea inteligenței, sănătatea și echilibrul sufletesc, bogăția afectelor sînt diferite aspecte ale acestei puteri.

c) *Putere economică.* În societățile organizate capitalist, averea, capitalul constituie avantaje de handicap, care pot supune, corupe, influența persoane sau grupuri avînd nevoie de ajutor material. Puterea banului este special de efectivă în toate sectoarele unor astfel de societăți. Ea poate conduce, vicia ori devia după interesele pe care le servește acțiunea, sufletul, ori libertatea oamenilor mai puțin favorizați din acest punct de vedere.

d) *Putere politică.* Deținerea conducerii politice într-un moment, exercitarea unei forțe de constrîngere în vremuri dictatoriale, precum și autoritatea, popularitatea în regimuri democratice sînt calități pe baza cărora acei ce le dețin își pot impune voința lor asupra celorlalți.

e) *Puterea estetică a talentului, a frumuseții* au adesea efecte de dominație tot așa de importante ca și celelalte feluri de puteri. Ele își exercită influența nu

atît prin presiune, cît prin seducțiune. Prestigiul acestei puteri constituie o adevărată fascinație, atracție cvasimistică.

f) *Puterea culturală* a acelor care fac din știință, tehnică, memorie, informație un instrument favorabil de luptă.

g) *Puterea mistică.* Ascendentul, prestigiul, autoritatea conțin într-însele elemente de influență magică care se impun printr-un anumit element de venerație, de respect nediscutat, lipsit de motivație, clar, impus printr-un fel de sugestie inanalizabilă. Sînt resturi din felul cum în societățile primitive apar eroii și zeii în legendele și mitologiile populare, pe deasupra oricărui criteriu rațional.

Iată cîteva spețe de puteri din acelea cu care intrăm în contact în mod inevitabil în viața noastră cotidiană. Caracteristica acestor puteri e ascendența lor continuă, tendința lor de a exercita imperialisme. Orice putere are un spirit de pantă. Ea năzuiește să se exercite pînă la epuizare, dacă nici un obstacol n-o silește să se oprească. Orice putere devine tiranică. Toată natura e o liberă exercitare de imperialisme. Forțele se ciocnesc orb între ele, ca în junglă. Singurele relații între ființe sînt acelea ale raporturilor de forță.

Regimul social aduce o atenuare a liberului exercițiu al forței. Războiul tuturor contra tuturor încetează. Exercitarea și funcționarea raportului de forță nu mai sînt îngăduite oricui. Societatea însă nu înseamnă o suspendare totală a ciocnirilor, a înfruntării imperialismelor. Regimul colectiv înseamnă doar o monopolizare temporală a unei forțe superioare, care ține în respect, în latență, forțele mai slabe. Ea nu desființează procedeul, mecanismul imperialist în sine, fiindcă tirania unor clase sau a unui om se fundează tot pe putere. Numai că una din puteri împiedică desfășurarea celorlalte. E o acaparare care ține în respect dezlănțuirea puterilor celorlalte. Principiul însă e același. Societatea scade *cantitativ doar* ciocnirea de forțe printr-un sistem de armistițiu monopolizator, dar nu înlătură radical, calitativ, natura relațiilor, menținînd principial raporturile de forță. Ea constituie un progres față

de natură, în sensul că ciocnirile nu sînt permise tuturor, ci canalizate în direcția unei singure puteri. „Bellum omnium contra omnes" nu e suspendat total, ci concentrat într-o dominație unică, aducînd prin aceasta o limitare a numărului înfruntărilor anarhice, îngăduite, ca în natură, tuturor, la întîmplare. Cel puțin în organizația de stat, fundată pe luptă de clasă, lucrurile se petrec așa. Numai statul socialist fără clase va putea anihila aceste monopoluri de putere.

Să numim politică orice procedeu care consacră sau întreține realizarea raportului de forță. Politica e în viața socială fenomenul care se apropie cel mai mult de felul de viață al naturii. Ea e o continuare a naturii în societate. Malthus, Darwin, K. Marx ne-au dat imaginea clară despre această luptă neîncetată pentru existență, care nu încetează măcar o clipă în tot decursul istoriei. Fie sub forma războiului, fie sub forma luptelor politice, interne, înfruntarea forțelor nu încetează. În faza familială a clanului totemic sau a tribului, raporturile între oameni au un caracter mai benign. Raporturile sînt mai patriarhale și multe din ele se reglează prin schimbul mai mult ori mai puțin echitabil. Cel care dă ceva contra altui lucru are sentimentul că serviciile sînt reciproce, că realizează o egalitate în schimb. Mai tîrziu însă trocul nu mai e echitabil. Tăria uneia din părți bazată pe putere fizică, armată, șiretenie, amenințare înclină favoarea balanței într-o singură direcție. Dacă unul se simte spoliat, el începe să lupte și să se apere. Raportul de forță s-a indicat *. El se va stabili pe criterii din ce în ce mai subtile și mai complicate. Ele vor pune în bătaie toate resursele sociale, economice, intelectuale de care dispune un individ. Raportul de putere va lua forma unui dualism între cel care dă ordine și cel care ascultă și execută.

Dacă se va menține în ordinea individuală, el va fi o relație de dominație. Dacă indivizii se vor strînge după interese în anumite grupări, conflictul se va înfățișa ca o luptă între clase în interiorul societății

* Mai corect ar fi: *s-a precizat,* cum sună versiunea franceză, sau poate chiar *s-a schimbat* (n. ed.).

sau dacă va fi exterior între națiuni el va lua aspectul războiului.

În toate aceste relațiuni e vorba de un schimb de servicii în care cel puternic ia mai mult decît cel slab. Dacă însă acesta din urmă este complet exploatat pînă a deveni un simplu obiect neînsuflețit în mîna celuilalt, ca în cazul sclaviei, de pildă, raportul devine o relație de lucruri („Sachverhältnis"), omul nefiind o ființă, ci un obiect [1].

Relațiile de putere se constituie cu încetul în instituții sociale statale de organizare publică. Statul, cum a arătat încă de mult Engels, e o dominație de clasă. Aceasta își poate organiza puterea de constrîngere în felurite moduri. Dreptul vine și legitimează forța. Se constituie adesea o antinomie a Dreptului față de Forță. Dar Dreptul nu suprimă raportul de putere, ci îl justifică, îl consacră, îl conservă, legitimîndu-l.

Dreptul presupune o forță pe care o legalizează, adică îi dă o justificare, prescriind în favoarea ei condițiile în care ea se va exercita, limitele pe care le acceptă și, evident, avantagiile și privilegiile pe care și le acordă. Niciodată Dreptul n-a eliminat raportul de forță. Primul e expresia celui de al doilea. R. Stammler a arătat în termeni kantieni că puterea economică e „materia", iar Dreptul — „forma".

Cînd, cu ajutorul Dreptului, forța capătă un sens legitim ea poate să se organizeze în unul din tipurile următoare. Ea poate fi o putere *tradițională* : gerontocrație, monarhie, plutocrație, oligarhie ; poate fi una *rațională* : birocrație (sprijinită pe competență), democrație (pe alegerea majorității) etc. ; poate fi una *mistică,* bazată pe prestigiul mistic al unui șef, sau al unei profesii : sacerdotocrație etc. [2]. Toate aceste organizări

[1] Asupra clasificării raporturilor de putere, vezi A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre,* p. 230—232, 289, 292 ; F. Oppenheimer, *System de Soziologie,* vol. I, și articolul aceluiași autor din *Handwörterbuch der Soziologie,* intitulat *Machtverhältnis.*

[2] Asupra tipurilor de dominație organizată : Max Weber : *Wirtschaft und Gesellschaft,* vol. I, p. 130 și urm., și vol. IV, p. 663 și urm.

de instituţii tind la păstrarea puterii, a cărei expresie e Statul.

Dar politica privită ca expresie a raportului de forţă depăşeşte domeniul ei propriu-zis. Ea nu se aplică numai luptelor cu caracter social. Ea e prezentă în aproape toate relaţiile omeneşti. Iată de pildă în raporturile de dragoste. Aci devotamentul şi sacrificiul par a fi manifestările cele mai directe ale acestor legături. Cu toate acestea, între doi amanţi există totdeauna o goană pentru ca unul să iubească şi celălalt să se lase iubit, adică unul să ordone şi celălalt să asculte. În prietenie, acelaşi lucru : cu toată afecţiunea sinceră, în toată egalitatea de condiţii care se cere principial acestei legături, de cele mai multe ori unul din prieteni caută să domine pe celălalt şi să obţină de la el supunere absolută.

În comerţ, la fel : fiecare caută să vîndă scump şi să cumpere ieftin. Şi pentru ca să reuşească şi în amor, şi în prietenie, şi în comerţ, şi în toate relaţiile omeneşti, fiecare duce o luptă surdă şi tenace spre a avea întîietatea. Şi pentru aceasta toate armele sînt bune : ameninţarea şi intimidarea directă sau indirectă, crearea de prestigiu prin exploatarea calităţilor şi umbrirea defectelor personale, persuasiunea, logică ori sentimentală, demagogia prin flatarea intenţionată a slăbiciunilor partenerului, adeseori, de-a dreptul violenţa. Fiecare luptă şi candidează la rolul prim, fiecare caută să obţină situaţia predominantă, adică aceea de a ordona şi de a fi ascultat, de a transforma pe celălalt în instrument docil. Iar stima, afecţiunea, iubirea ea însăşi dispar dacă nu se sprijină pe recunoaşterea forţei celuilalt. Toate acestea fiindcă instinctul biologic al imperialismului vital e mereu prezent, veşnic treaz, neobosit în tenacitate.

În faţa tendinţei politice, expresie directă a raportului de forţă, prezentă în toate relaţiile omeneşti, se ridică o altă tendinţă, de o egală universalitate, dacă nu de o egală energie, o tendinţă care încearcă în permanenţă să răstoarne peste tot unde se manifestă raportul de putere în cruzimea lui simplă şi candidă, să-i anuleze rezultatul, să-i reducă impetuozitatea, să-i neutralizeze tendinţele. Funcţiunea aceasta o îndeplineşte Etica. Ea încearcă să arate că valorile care reprezintă forţele şi mai ales raporturile între ele nu constituie adevărate valori, ci nonvalori. Morala e un procedeu de inversare a sensului valorilor bazate pe puteri şi pe exerciţiul lor, adică o valorificare „à rebours". În sistemul său de atac contra creştinismului, de înjosire şi de ridiculizare a acestuia, Nietzsche arată că acest procedeu e caracteristic numai moralei creştine. Acest mod de a vedea e greşit. Răsturnarea raporturilor de putere constituie misiunea şi sensul majorităţii moralelor. Practicile care exaltă forţa şi libera ei desfăşurare sînt de domeniul politicii. *Nietzsche confundă între ele politica şi etica.*

Tot înţelesul doctrinei sale e politic. Apologia imperialismului, a brutalităţii, a forţei, a zdrobirii fără milă a adversarului n-are nimic comun cu morala. Acestea sînt conduite pur politice. În unele părţi ale doctrinei sale, el pare a-şi fi dat seamă de acest adevăr, anume că ceea ce presupune caracteristic numai moralei creştine e, în fond, comun aproape tuturor moralelor, a acelora pe care el le numeşte „moralele timidităţii" şi care nu reprezintă numai unele speţe „degenerate" sub influenţa creştinismului, ci esenţa tuturor. „Se înţelege greşit bestia şi omul de pradă (de exemplu Cezar Borgia), precum şi «natura», atîta timp cît se caută o «dispoziţie morbidă», chiar un «infern» înnăscut în fondul tuturor acestor manifestări monstruoase şi tropicale, cele mai sănătoase din cîte există. E ceea ce au făcut pînă acum *toţi* moraliştii. Să fie moraliştii însufleţiţi de ură contra pădurii virgine şi a tropicelor ? Omul tropicelor trebuie discreditat cu orice chip, ca şi cum ar fi manifestarea omului bolnav şi în decadenţă... ? Totuşi pentru ce ? Să fie pentru profitul «zonelor temperate» ? Spre profitul oamenilor moderaţi, al «moralizatorilor», al mediocrilor ? Acestea pentru a servi la capitolul despre «morală ca formă a timidităţii»." [1] În altă parte, într-un eseu intitulat *Morala ca manifestare contra naturii*, această concepţie se vede şi

[1] Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 160.

mai clar : „orice naturalism în morală, adică orice morală sănătoasă e dominată de instinctul vieții... Morala antinaturală, adică morala care a fost învățată, predicată, venerată pînă acum, se îndreaptă invers, tocmai contra instinctelor vitale. Ea e o condamnare, aci secretă, aci zgomotoasă și îndrăzneață a acestor instincte... Urmează că orice *morală contra naturii* care consideră pe Dumnezeu ca o idee contrară acesteia, ca o condamnare a vieții, nu e, în realitate, decît evaluarea unei anumite vieți. A cărui fel de viață ? Am dat răspunsul meu : a vieții descendente, slăbite, obosite, condamnate. Morala așa cum a fost înțeleasă pînă în ultimul moment de Schopenhauer ca «negarea voinței de a trăi», această morală e «instinctul de decadență» însuși care se transformă în imperativ."[1] Nietzsche se așază pe punctul de vedere biologic. Pentru el, morala e o „castrare a vieții". Această concepție a fost inaugurată în lume, după el, de creștinism. Celelalte concepții morale au imitat-o. Dacă Nietzsche ar fi avut la îndemînă un mare material de observație comparată asupra moravurilor diferitelor societăți, cum a avut mai tîrziu un Westermarck de pildă, el și-ar fi dat seama că nu numai creștinismul, dar orice morală, de la „tabu"-ul primitivilor pînă la „imperativul categoric" e o limitare, o interdicție, o răsturnare a raportului liber de forță.

Mai puțin brutal ca Nietzsche, Max Scheler crede și el, după cum am văzut mai sus, că morala superioară, afirmarea de valori înalte nu izvorăște niciodată din interdicții, din oprelişti, din renunțări. Datoria nu poate crea decît o etică negativă : aceea a resentimentului. Cînd idealurile, dorințele, visurile noastre n-au fost satisfăcute, mai devreme ori mai tîrziu, ele se răzbună. Rolul resentimentului în morală îl văzuse mai înainte același Nietzsche : „Acesta este faptul : din trunchiul acelui arbore al răzbunării și al urii, a urmat ceva incomparabil cu ce a fost pînă atunci, o nouă iubire, cea mai adîncă și mai sublimă din toate iubirile... ea nu e însă decît acea sete de răzbunare a acestui popor...

[1] Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, p. 136 și urm.

Revolta sclavilor în morală începe cu aceasta, că resentimentul devine creator de valori : resentimentul acelor ființe a căror proprie reacțiune le e interzisă și care ia forma unei imaginare răzbunări. În timp ce toate moralele distinse cresc dintr-o afirmație, morala sclavilor spune un «nu», și acest «nu» devine o faptă creatoare. Această inversiune a intenției valorii... aparține resentimentului, ea e pornită din reacțiune."[1] Max Scheler a întreprins un studiu adîncit asupra rolului resentimentului în fundarea eticilor. Pentru el, resentimentul e o otrăvire sufletească, o atitudine sufletească durabilă, care prin refulări și renunțări sistematice nasc anumite stări de spirit și afecte care devin normale și care duc la diferite inversări de valori. Stările de spirit consecutive sînt nevoia de răzbunare, ura, răutatea, invidia.[2] Răzbunarea e o inhibiție ieșită din neputința de a reacționa imediat. Ea se păstrează, deviază cursul sentimentelor noastre și activează sub o formă oarecare mai tîrziu. E ceva asemănător „refulării" lui Freud din ordinea sexuală, transpusă în ordinea sentimentelor morale. Ea are un obiect precis și urmărește lichidarea sentimentelor de ofensă ori suferință. Nesatisfacerea unor dorințe poate lua forma invidiei. Aceasta n-are un anume obiect. Ea e generală și vagă și se transformă într-o atitudine de regret pentru tot ce constituie avantaje pentru alții. Alteori, resentimentul poate crea o stare de șiretenie : adică o pîndă ascunsă, ipocrită, așteptînd prima ocazie ca să acționeze. În fine, alteori poate fi vorba de o anumită acreală, amărăciune, care zvîrle asupra tuturor aspectelor lumii o atitudine de minimalizare și critică. Asemenea stări sufletești sînt curente în grupările sociale unde raporturile de forță sînt foarte inegale. Sclavii oprimați, copiii pedepsiți, clasele inferioare, popoare oprimate de altele înghit ofense pe care nu le pot răzbuna decît ori așteptînd momente revoluționare, ori, cum se întîmplă de multe

[1] Nietzsche, *La généalogie de la morale, I Discours*, Secțiunea 8—10.
[2] Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, în *Vom Umsturz der Werte*, vol. I, p. 55—56.

ori, inventînd morale care răstoarnă tabla de valori curentă, normală, a unor clase dominante, într-o alta care prezintă drept valori superioare contrariul acelor adoptate de cei care îi stăpînesc. Atunci sărăcia e idealizată în locul bogăției, iubirea în locul cruzimii, simplitatea de cuget în locul inteligenței, urîțenia în locul frumuseții. Resemnarea, umilitatea, modestia devin, din dureri suportate, stări idealizate, poziții de înaltă morală. E realizarea proverbului cu vulpea. Se creează astfel o serie de virtuți iluzorii, care n-au alt scop decît acela de consolare și de diversiune a unor stări sufletești penibile îndurate multă vreme.

Astfel, după acest autor origina unora din morale stă în această falsificare a tablelor de valori, în această răsturnare a ordinei etice care schimbă cursul situațiilor morale. Din neputința desfășurării unui raport de forțe, din faptul că o clasă sau un individ este pus în inferioritate permanentă printr-o ordine fixată de natură ori de societate, se inventează alte accepțiuni ale moralei, alte sensuri, de obicei antipodice. Valoarea iubirii creștine, a egalității democratice, averea cîștigată numai prin muncă proprie, agonisirea și economia etc., etc., toate au apărut în lumea modernă ca izvorîte din porniri de resentiment față de ceea ce dețineau clasele dominante. În această tendință către detractare, se rezolvă încordarea între tăria dorinței și neputința realizării [1]. Max Scheler crede însă că adevărata și nobila morală nu are această origine. Ea izvorăște dintr-o adeziune afectivă la un anumit rang de valori, efectuată spontan, în plină fericire. Deci numai o parte a moralei, și încă nu cea superioară, pleacă din sursa resentimentului.

Acest mod de a vedea ni se pare greșit din mai multe puncte de vedere.

1. Valorile de iubire, înfrățire, iertare, stima sărăciei sau a simplicității, glorificarea suferinței etc., pot izvorî și altfel decît din resentimentele provocate de stări nenorocite. A preconiza iertarea sau iubirea nu înseamnă, așa cum vrea Nietzsche sau, după el, Scheler, a idealiza

[1] Max Scheler, *op. cit.*, p. 95—103.

starea de spirit pe care din neputință ești silit s-o adopți. Ea poate izvorî uneori tocmai dintr-un prea plin de viață, dintr-o pornire generoasă. Ca un sărac să cînte avantajele sărăciei, pentru ca să se consoleze, poate fi un act de resentiment. Dar ca atîția oameni care în plină bogăție, cum erau mulți revoluționari ruși, de la Kropotkin la Tolstoi, să renunțe la avere spre a lua toiagul sărăciei, această atitudine nu poate fi explicată nicidecum pe baze de resentiment. Viețile sfinților sînt pline de nenumărate exemple prin care oameni avuți au împărțit ce au avut la săraci și s-au retras într-o viață austeră de anahoret. Revoluționari care au fost închiși o viață întreagă ies din închisoare cu aceeași iubire de oameni!

Nu se poate spune iarăși că iubirea de oameni e mai caracteristică celor care n-au fost iubiți în viața lor. Bunătatea și simpatia apar tot așa de des și la oameni care au fost „alintați" în viața lor, care au fost înconjurați mereu de simpatia altora. Nici exemplul lui Scheler, cu virtuțile de agonisire și economie care apar la clasele sărace, nu e concludent. E adevărat mai degrabă contrariul: oamenii bogați sînt avari. Iar cei lipsiți cu desăvîrșire de avere nu cunosc adeseori valoarea banului.

O stare sufletească fericită poate adopta aceste valori în plină prosperitate. Ele nu sînt creațiunile invidiei, ale resemnării, ori ale nevoii de consolare, ci pot fi atitudini morale pornite din cea mai senină și mai satisfăcută conștiință.

2. Ceea ce n-a văzut exact nici Nietzsche, nici Scheler e că *toate* moralele, nu numai acele pornite din resentiment, au ca obiectiv răsturnarea raporturilor de forță, afirmate trufaș și insolent în toate domeniile vieții. Nu e vorba aci de invidie, de renunțare sau de idealizare voită a unor neajunsuri, care pot apărea în structura sufletească a unor indivizi, ci de o pornire generală de echilibru a tuturor societăților, de o nevoie de compensație care e în însăși firea moravurilor omenești. Dacă exercitarea liberă a calităților sub formă de puteri a unora din indivizi ar fi acceptată, viața în grup n-ar fi posibilă. Dacă exaltarea puterilor de forță

fizică, de avere, de inteligență, de talent, de frumusețe ar fi practicată fără limită, n-ar duce, cum s-ar crede, la o selecție de elite, ci la o asemenea frămîntare, la o asemenea stare de concurență și, pe de altă parte, de permanentă autoperfecționare fără alte preocupări obiective, încît orientarea societății către scopuri sociale n-ar fi posibilă din lipsă de coordonare și de creativitate. Ea ar elimina orice canalizare către o finalitate socială categorică, scopurile colective presupunînd sacrificări parțiale și reuniuni pe puncte comune. Cooperație și colaborare înseamnă limitarea unor porniri și încurajarea altora. Am văzut că societatea înseamnă organizație și construcție, spre deosebire de natură, care înseamnă explozie spontană. Comunități de interese, colaborări, coordonări de scopuri și mijloace n-ar fi posibile într-o lume în care puterile individuale n-ar fi zăvorîte sau îndreptate unde și cînd trebuie. Dacă s-ar fi realizat în vreo societate omenească ceea ce voia Nietzsche, adică regimul de junglă, care ar fi adus cu el selecția celor tari, societatea nu s-ar fi întărit prin eliminarea debililor și neputincioșilor. Ea s-ar fi slăbit prin uzarea celor mai bune virtuți ale celor tari, ori într-o stare de război permanent, ori într-o ciocnire perpetuă, și nu într-o aplicare a acestor forțe în vederea creării de valori ori bunuri obiective de civilizație. „Bellum omnium contra omnes" aduce degenerare prin istovire și extenuare.

G. Sorel, în ale sale *Réflexions sur la violance*, încearcă să aplice principiile nietzscheene la lupta de clasă. Pentru a nu adormi simțul de vigilență și de combativitate în concepții reformiste și evoluționiste, el recomandă o întreținere perpetuă a spiritului de șoc, o stimulare neîncetată a instinctului combativ. De la aceste cazuri speciale, el trece la un fel de metafizică a violenței, pe care o constată în toate fenomenele universului. Aceste necesități sociale pot avea utilități temporale și de circumstanță. O violență prelungită stoarce însă toată vlaga unor societăți. Nenumărate cazuri de degenerare a diferitelor triburi e înfățișată de etnografi ca fiind datorită războaielor continue dintre ele.

Aceleași cercetări constată că triburile primitive cele mai belicoase sînt cele rămase cel mai mult în urmă pe scara evoluției, toată energia fiind întrebuințată în „cultivarea violenței". Oamenii creează valori obiective cînd *se uită* pe ei, adică atunci cînd își neglijează cultivarea puterilor și calităților lor pentru ele înseși. Ceea ce interesează cultura colectivă în aceste puteri este rolul lor de mijloc, nu de scop în sine. Cultivarea calităților pentru propria lor perfecționare n-are semnificație, nici obiectivă, nici socială. E ca și un avar care și-a mărit la infinit averea fără s-o facă să circule în mediul economic, ca și o femeie frumoasă care ar întrebuința toate îngrijirile ca să-și desăvîrșească frumusețea fără să iubească pe nimeni, ca și un perfect inginer care ar învăța toată viața și n-ar construi nimic, ca și un mare erudit care n-ar publica nici o carte. Ar însemna revenirea la anarhia naturală, fiecare fiind obsedat, ca de un țel suprem, numai de autodesăvîrșirea sa. Dar tot ce e creațiune în existență e efectul unui obstacol, adică al obligației către o formă. Etica transformă puterile în utilități reducînd mereu din agresivitatea și imperialismul lor. Ea e amortizorul exceselor politice. Opunîndu-le contrariilor lor, extrage din atîtea aspecte umile un rost și o întrebuințare — orice formă de viață putînd servi la ceva. În această privință etica devine o utilizare a resturilor, a categoriilor neglijate, dar transformă o putere tinzînd să se dezvolte nu numai pentru ea, ci în utilitate pentru toți. *Etica socializează „puterile", transformîndu-le din scopuri cu finalități proprii în mijloace de întrebuințare generală.* Pentru aceasta ea întrebuințează procedeul neutralizării prin contrariile lor, opunînd forțelor superbe tocmai ceea ce ele disprețuiesc, oprind desfășurarea lor nemăsurată prin concurența propriilor lor antinomii.

Dacă ar proceda altfel, forțele s-ar dezvolta în dauna forțelor mai slabe, înăbușindu-le. Economia de viață a societății cere ca să nu se disprețuiască și aportul celor slabi. Ar fi o mare risipă dacă aceste resturi ar

fi zvîrlite la rebut. Din sînul lor se poate extrage o nouă selecție. Iar ajutate la reeducare, ele pot deveni puteri de primul rang.

Asistența, ajutorarea, poate salva, poate reînviora noi forțe. Caritatea e înainte de toate o lege de economie și excitare. Acest lucru Nietzsche nu l-a observat. Astfel ceea ce e imoral în sistemele morale ale tuturor societăților e tendința către exagerare a oricărei forțe și încurajarea ei către abuzul nestînjenit.

Totdeauna și pretutindeni au fost considerate contrarii moralei două feluri de tendințe.

a) Cele imperialiste. Ceea ce caută să cucerească, să acapareze, să distrugă pe altul, să anihileze ceea ce e în jurul său : violența, furtul, înșelarea, lăcomia sînt spețele acestor tendințe.

b) Cele avare. Toate moralele au condamnat puterile care, chiar dacă nu sînt agresive, se mărginesc numai să profite, să strîngă, să se îngrijească exclusiv de sine. Zgîrciții, juisorii, egoiștii, chiar dacă nu iau dreptul altora, au fost totdeauna disprețuiți. Pornirile imperialiste iau altora dreptul la viață, pornirile meschine ignorează pe alții și se îngrijesc numai de ele. În ordinea fiecăreia din puteri, a fost considerată ca morală voința de a nu abuza, de a duce pînă la capăt avantajul conferit de deținerea ei. În domeniul puterilor fizice, un om puternic care lovește pe unul slab e odios. Fapta lui e caracterizată de lașitate. Morala tuturor timpurilor n-a considerat niciodată că un om puternic care refuză de a zdrobi pe un slăbănog e un om de onoare. Iar dacă pune forța sa la dispoziția celor neputincioși e un cavaler. Onoarea și cavalerismul sînt virtuți izvorîte din răsturnarea întrebuințării puterilor fizice. Lumea feudală a lăsat eticii moderne această contribuție de eleganță bărbătească în întrebuințarea ascendentului muscular. Există o morală sportivă în diferite epoci care, de la cavalerul medieval în armură, la spadasin, la matadorul arenelor cu tauri ori la boxe-

rul din zilele noastre, descalifică pe acela care triumfă contra unui dezarmat, utilizînd situațiile ușoare ori necorecte față de regula jocului.

Disprețul sau ironia față de bolnavi, schilozi, neputincioși nu figurează sub nici o formă, în nici o etică.

Puterea psihică cînd crește peste anumite măsuri îngrijorează și ea preocupările moralei. Personalitatea puternică, caracterul dîrz, sigur de sine, amorul propriu prea dezvoltat au găsit antidotul în virtuțile recomandate unanim ale umilității și ale devotamentului. Ceea ce au urmărit cu deosebită înverșunare religiile și morala a fost mai ales suprimarea orgoliului, care formează unul din cele 7 păcate capitale. Budismul cu morala sa anexă a urmărit chiar anihilarea personalității, a configurației individuale. Creștinismul a denunțat îngîmfarea și siguranța de sine. Nici excesul de inteligență, de critică și discriminare n-au fost prea apreciate. „Fericiți cei săraci cu duhul" e deviza preconizată, deviză care nu înseamnă desființarea rațiunii, ci numai a influenței ei dizolvante, a puterii ei corozive. Simplitatea de cuget a fost apărată contra armelor extrem de periculoase ale gîndirii raționale. Omul simplu, naiv, de bună-credință trebuia păzit de inferioritatea sa evidentă în fața perfidiei inteligente. Scepticismul, subtilitatea, răceala sufletească care decurg din premisele rațiunii și care pot fi arme ucigătoare pentru omul simplu și greoi, cuprins încă în fricile și superstițiile instinctelor, trebuiau în special denunțate. Nici o morală nu invită la incertitudine și relativism. Ea tinde mai ales către dogmă, către afirmația categorică, prin care sufletul șovăielnic al omului primitiv trebuie tonificat spre a rezista destrămării și a nu cădea pradă celor cu mintea rece și chibzuită.

Dar forța psihică, care fără aceasta n-ar cunoaște îndurare, a fost neutralizată de virtutea morală, prin excelență : simpatia. Transpunerea în altul, ghicirea și retrăirea suferințelor lui au diluat brutalitatea și egois-

mul, stări naturale inevitabile ale sufletului omenesc nefiltrat prin pînza moralei. Solidarizînd imaginația și simțurile noastre cu soarta altuia, morala a dezarmat ravagiile produse de spiritul de dominație și exploatare, caracteristice eurilor hipertrofiate.

Puterea economică de asemenea a fost atacată pretutindeni de codul nescris al moravurilor și de preceptele scrise sau predicate ale moralelor. S-a arătat mai întîi satisfacția ei vană, trecerea ei efemeră, dezgustul amar care îl lasă în suflet dezmățul utilizării ei. I s-au opus valorile eterne independente de puterea banului, fericirea senină și potolită a sobrietății, adesea beatitudinea fără griji a sărăciei, față de zbuciumul plin de frămîntări al celui care tremură mereu pentru păstrarea averii. Saturația, risipa au fost țintuite totdeauna la stîlpul infamiei.

Nici puterea estetică a talentului și a frumuseții n-a fost cruțată. Farmecul vrăjit al frumuseții a fost legat de puterile primejdioase ale diavolului, adică ale păcatului. Atracția femeii a fost considerată ca o boală care rătăcește, care nimicește, iar anumite femei — instrumente impure ale tuturor viciilor. Libidinozitatea și voluptatea ocupă întregi capitole de imprecațiuni și de blesteme tocmai pentru a nărui puterea celor care le dețin ispita. Urîtul, dizgrația au fost totdeauna mai simpatice tuturor moralelor. Ele aduceau sentimentul de securitate și de liniște. Abia în zilele noastre un contact tangențial s-a stabilit între estetică și morală. În sens figurat s-a numit o faptă urîtă, o faptă josnică, imorală. În alte epoci însă, valoarea estetică a fost totdeauna bănuită, suspectată, ținută departe de patrimoniul valorilor morale.

Lupta cea mare s-a dus însă în toate timpurile contra puterii politice. Acapararea forței publice de un individ sau de o clasă a mobilizat contra ei armele moralei. Oamenii și clasele obijduite, umilite, au găsit un refugiu și un ecou în perceptele moralei. Dreptatea socială ca

imperativ etic s-a opus în timp oricărei terori, abuzului stăpînitorilor. Morala a cerut totdeauna, în fața exploatării, egalitate și dreptate. De aceea concilația între cele două forțe antagoniste : cele politice, care urmăresc respectul puterii, și cele morale, care o răstoarnă, nu va fi posibilă decît la organizarea de stat socialist, a statului fără clase, adică a statului fără liberă funcționare a raportului de forță.

CAPITOLUL VII

ARTA CA PLĂCERE A ARTIFICIALITĂŢII

Caracterul fundamental al emoţiei artistice e reacţiunea plăcută (de o plăcere sui generis) faţă de reuşita unei alcătuiri artificiale.

Ce este artificialitatea ? Opusul acestui concept e acela de natural. Natura, într-o anumită privinţă, după cum am văzut mai sus, se defineşte prin ideea de spontaneitate. Dar mai e şi un alt aspect. Natura e o specie particulară de realitate : aceea legată de fenomenele cosmice şi de prelungirile lor directe. Ca orice realitate, natura ne este exterioară. Domeniul ei se desfăşoară dincolo de fruntariile eului. Limita ei înspre noi e porţiunea care ia contact imediat cu eul nostru. În acelaşi timp, ea ne este anterioară. O găsim la naştere, la primele percepţiuni pe care le căpătăm din afară. Prin situaţia ei de vecinătate, se stabilesc fatal atingeri şi relaţiuni, ca între două existenţe contigui. Natura e ceea ce ne provoacă, ceea ce stîrneşte atitudini. În raport cu noi, ea se prezintă într-o ipostază de *cauză*. Fie că e vorba de o excitaţie care declanşează conduite pozitive, fie că e vorba de o rezistenţă la iniţiativele noastre, ceea ce cere din partea noastră un supliment de sforţare, ea se prezintă, în orice caz, ca un determinant. Situaţia ei de extindere şi existenţă dincolo de noi realizează raportul necesar între antecedent şi consecvent, cerut de orice nexus cauzal.

Artificialul, din contra, nu e ceva luat din afară de noi, existent în mediul înconjurător. E un produs al omului. Seria e aceasta : natură-om-artificialitate. Înfăţişarea artificialităţii e aceea de *efect* al muncii noastre. De data aceasta omul devine cauza creaţiunii şi obiectul ori acţiunea artificială se prezintă ca rezultate. Acestea sînt strîns legate de posibilitatea de construcţie a omului. Artificialitatea purcede din noi şi e posterioară actului. Ea e legată de aptitudinea noastră de fabricaţiune. Atîta timp cît e o prelungire a nevoilor noastre strict naturale, legată de instincte şi necesităţi organice, ea păstrează o legătură directă cu mediul natural. Crearea de instrumente de vînătoare ori agricultură, care asigură omului hrana sau locuinţa nu face parte dintr-o producţie artificială, deoarece construirea acestor unelte e provocată, determinată de cerinţe exterioare nouă, care pornesc din mediul natural. Pentru ca un lucru să fie complet artificial, e nevoie ca el să nu răspundă unor trebuinţi organice, adică să nu se integreze în determinismul natural. În noţiunea de artificialitate intră, aşadar, un element de gratuitate în raport cu cererile imperioase ale naturii. De aceea trebuie să deosebim două feluri de construcţii. Unele au un rost practic. Un pod, o cale ferată, o casă, o maşină servesc unor necesităţi vitale. Ceea ce plăsmuiesc inginerii, chimiştii, într-o privinţă arhitecţii, sînt instrumente destinate a uşura o trebuinţă vitală. Alături de aceste construcţii cu caracter practic, omul mai creează altele, care n-au în ele nimic interesat de logica vitală. Ele n-au un rol practic, şi invenţiunea lor e legată numai de acte de înţelegere, de expresie a unor sensuri pe care le dăm unor obiecte ori fenomene. O emblemă, o decoraţie, un talisman, un stindard n-au alt rost decît să arate un înţeles acordat unei stări de lucruri, pe care o voim tălmăcită prin el. Aşadar, în timp ce unele construcţii *servesc*, altele se mulţumesc să *semnifice*. Unele le numim *instrumente*, pe altele *simboluri*. Utilizarea instrumentelor în vederea unei finalităţi practice constituie tehnica. În faza primară a societăţii, tehnica, adică întrebuinţarea *utilă* a instrumentelor, şi arta, întrebuinţarea *perfectă* a simbolurilor nu se deosebesc una de alta. La început artă şi tehnică se confundă. Diferenţierea lor e operă istorică tîrzie. Amîndouă ser-

vesc: abia în civilizații înaintate arta se mulțumește numai să semnifice. Cum a observat Bergson, omul e o ființă fabricatoare, industrioasă. Preocuparea sa e de a construi unelte spre a-și îmbunătăți viața. Evoluția tehnologiei cuprinde două faze: prima e de natură *proiectivă*. În această etapă, unealta e o prelungire în afară a propriilor noastre organe, e o depășire în obiectiv a mijloacelor de apărare și cucerire a corpului. Inteligența obișnuiește să lucreze pe anorganic, inventînd instrumente din materia moartă, pe care știe să le întrebuințeze și să le adapteze conform cu nevoile sale vitale. Iscusința, abilitatea practică minunată a insectelor, a mamiferelor e închisă în corpul lor. Se întrebuințează simțurile și o serie de organe specializate spre a efectua lucrări, pe care omul nu le poate realiza numai cu mijloacele trupului.

„S-a remarcat adeseori că cea mai mare parte din instincte sînt prelungirea sau perfecționarea însăși a organizației vitale... În metamorfozele larvei în nimfă și în insecta desăvîrșită, metamorfoze care cer din partea larvei demersuri apropiate și o anumită inițiativă, nu se poate deosebi o linie de demarcație netă între instinctul animal și sforțarea de organizare a materiei vii. Se poate spune că instinctul organizează instrumentele de care se va servi și că organizația se prelungește în instinctul care trebuie să utilizeze organul. Cele mai minunate instincte ale insectei nu fac altceva decît să dezvolte în mișcări structura sa specială, în așa fel încît acolo unde viața socială împarte munca între indivizi și le impune astfel instincte diferite, se observă și o diferență de structură: se cunoaște polimorfismul furnicilor, al albinelor, al viespelor și al unor pseudonevroptere."[1]

Inteligența depășește limita corpului. Ea trece dincolo de el în materia neînsuflețită și își fabrică din ea elemente de lucru. Aceste două metode de acțiune asupra mediului au avantagiile și inconvenientele lor. „Instinctul își găsește la îndemînă instrumentul potrivit: acest instrument care se fabrică și se repară el singur, care

[1] H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 152—153.

prezintă ca toate operele naturii o complexitate de detaliu infinită și o simplicitate de funcționare minunată execută imediat, la momentul voit, fără dificultate, cu o perfecție admirabilă, ce e chemat să facă. În schimb, el trebuie să conserve o structură invariabilă, fiindcă modificarea ei presupune și o schimbare a speței. Instinctul e deci în mod necesar specializat, nefiind altceva decît utilizarea, pentru un scop determinat, a unui instrument determinat.

Din contra, instrumentul fabricat cu ajutorul inteligenței e un instrument imperfect. El nu se obține decît cu prețul unei sforțări. E totdeauna de o manipulare penibilă. Dar, pe de altă parte, cum e făcut dintr-o materie neorganizată, el poate lua orice formă, servind la orice întrebuințare, poate scoate ființa vie din orice greutate care apare, conferindu-i o serie nelimitată de întrebuințări." Forța vitală are astfel „alegerea a două moduri de a influența materia brută. Ea poate obține o acțiune *imediată* creîndu-și un instrument *organizat*, cu care va lucra, sau una *mediată*, fasonîndu-și ea singură materia anorganică... Instinct și inteligență reprezintă deci două soluții divergente, egal de elegante, ale unei singure și aceleiași probleme."[1]

Iată de ce, într-o primă fază, tehnica omenească, depășind instinctul și creîndu-și unelte din materia înconjurătoare, nu va fi altceva decît o prelungire a mijloacelor fiziologice. Se va găsi un obiect lucrat astfel încît, cu duritatea și durata lui, să poată servi tendințelor corpului de a se servi de el într-o anumită direcțiune. Securea, ciocanul, fierăstrăul, pînza de corabie, vîsla sînt continuări ale vieții organice. Grecii vechi numeau aceste unelte cu cuvîntul „organon". Mîna e modelul acestor instrumente și la început ele sînt construite din piatră, os, bronz, lemn sau fier, după chipul ei. Alteori, aceleași instrumente mai imită și anumite forme pe care natura le-a dat unor obiecte, cu care în mod mecanic se face față anumitor evenimente. O piatră ascuțită rupe ușor o creangă. Omul își va fabrica securea la început după înfățișarea pietrei care poate rupe

[1] *Ibidem*, p. 154—155.

crengi. O bucată de lemn ușor plutește pe apă. Prima luntre se va face din același material și cu aceeași formă [1]. Maimuțele observate de Köhler își vor alcătui primele lor instrumente în același fel. O corelație de asociație și inteligență elementară se stabilește între lucrul naturii și nevoile omului. Crearea de unelte o presupune [2].

În curînd însă această tehnică proiectivă e depășită. O alta, s-o numim artificialistă, apare. Acum nu e vorba numai de a face instrumente care continuă organele noastre, ci de a găsi raporturi între fenomene și obiecte care, puse împreună într-un anumit mecanism, să constituie o armă mai perfecționată în mîna omului.

Tehnica artificială e o punere în *relație dirijată* a unor fenomene sau obiecte. Ea e opera pură a inteligenței. Instinctul nu mai are ce căuta aici. Această nouă construcție nu se mai cheamă, la greci, primul popor fabricator: „organon", adică instrument, ci „myhany", mașină. La început, acest cuvînt are o însemnătate morală. Înseamnă combinație ingenioasă, „o serie de mijloace întrebuințate cu socoteală în vederea unui scop, ceva care se apropie de o stratagemă, de o șiretenie". Acesta e sensul pe care i-l dă Platon în al său *Gorgias*. Alteori, pentru aceeași noțiune, se întrebuințează cuvîntul „taumata".

Nu mai e vorba de ceva alcătuit în sensul naturii, ci ceva neașteptat, paradoxal, contrar firii, ceva secret și invizibil. La început, această nouă construcție ia forma ființelor vii. Din „taumata", ele devin „avtaumata", automate. Cîteodată aceste minunate mașini automate au formă de păpuși. Aristot povestește despre o Venus de lemn și alte statui care începeau să umble cînd li se vărsa mercur. Aceste mecanisme erau făcute din frînghii și din scripete, altele din roți de bronz sau fier. Aveau, probabil, un mecanism de ceasornic. Xerxes se servea de cabestanuri — numite măgari —, spre a întinde de la un mal la celălalt al Helespontului cabluri care susțineau podurile. Homer vorbește de trepieduri mira-

[1] A. Espinas, *Les origines de la technologie*, p. 84—85.
[2] L. Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Menschen*, p. 277—278

culoase „puse pe roți de aur, care singure se duceau la adunarea zeilor și singure reveneau la locul lor" [1]. Focul și mai tîrziu mașina cu aburi fac parte din aceste ingeniozități ale spiritului uman. Ele presupun o judecată relațională a fenomenelor și o tendință către știința teoretică. La început ele au avut, fără îndoială, în parte o origine magică. În timp ce religia se apropie de metafizică, magia păstrează prin practicile ei o tendință către influențarea cauzală a lucrurilor. Ea tinde să servească prin puterea ei, să acționeze pragmatic, punînd în relație anumite fenomene. „După cum religia tinde către abstract, magia merge către concret. Ea lucrează în sensul în care acționează tehnicile, industria, medicina, mecanica noastră. Magia e prin excelență o artă de a face... Ea a triturat materia și a făcut experiențe reale și chiar invențiuni." [2] Este o formă primitivă de știință, după cum alchimia e precursoarea chimiei, sau farmacopeea populară aceea a terapeuticii științifice. E greu de susținut, după cum remarcă L. Weber [3], că tehnica nu-și are și o origine proprie în nevoile materiale ale omului, după cum e greu de afirmat că magia e anterioară tehnicii sau viceversa. E mai probabil că amîndouă au coexistat și că și-au împrumutat elemente, și-au dat concurs în mod reciproc. E neîndoios însă că magia a preparat împreună cu tehnica spiritul științific modern. L. Weber crede că tehnica și știința teoretică și-au alternat eforturile într-o succesiune ritmică, urmînd o lege pe care el o botează a celor două stări. Una e a descoperirilor teoretice și cealaltă a aplicațiunilor practice.

Dacă privim în tot cursul ei geneza tendințelor tehnice a omului, putem constata o curbă de evoluție clară. Într-un prim moment, instinctul confundat cu însăși opera vieții, așa cum a arătat H. Bergson, creează în chiar corpul animalului structuri și organe potrivite diferitelor nevoi de adaptare. După aceea, într-o a doua

[1] A. Espinas, *op. cit.*, p. 86—87.
[2] H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, în *Mélanges d'histoire des religions*.
[3] L. Weber, *Le rythme du progrès*, p. 155.

fază, omul își alcătuiește din materia anorganică instrumente de lucru care, după cum am văzut, sînt o prelungire a organelor sale. În faza a treia, tehnica îndepărtîndu-se de la mijloacele directe, se fundează pe relațiuni dirijate între fenomene, construiește mașini artificiale, care nu mai sînt în legătură cu corpul nostru. În fine, e necesar de deosebit a patra fază în care construcția artificială părăsește scopul util și plăsmuiește opere care nu interesează decît prin semnificația lor. Cînd asemenea opere se pot produce, arta apare. Avem astfel de-a face nu cu o lege a două stări, cum vrea L. Weber, ci mai degrabă cu o lege a patru stări : adaptare organică, instrumentație proiectivă, tehnică artificială bazată pe relațiile dintre fenomene și care duce la mașină ; în sfîrșit, *construcție pentru construcție*, adică artă. *Arta e oarecum o tehnică ce și-a uitat scopul.* Nu o mai preocupă decît revelarea anumitor sensuri, cu ajutorul simbolurilor.

Imboldul pentru care creăm simboluri poate fi foarte variat. Poate avea drept sursă la început un impuls de ordin religios ori magic, o dorință de a crea obiecte materiale menite să concretizeze ori să supraviețuiască unor forțe sau situațiuni inefabile, inexprimabile, de natură pur mistică. Alteori, simbolurile pleacă de la o tendință ludică, o nevoie de distracție reprezentînd un joc de imitație, ca o ușurare în momente neacaparate de grija vitală. Alteori ele servesc ca mijloace de comunicare socială, cum e cazul limbajului. Combinate, aceste năzuinți duc la acea acțiune fabulatorie în care omul visează marile viziuni mitologice ale realităților presimțite dincolo de simțuri. Poate fi vorba de asemeni de acea acțiune fabulatorie așa de obsedantă la copiii care-și spun singuri povești în care cred, sau la oamenii primitivi, sau la unii romancieri care trăiesc cu eroii lor ca într-o societate autentică. Rostul principal al simbolului însă e acela de a acorda sensuri lucrurilor. Simbolul poate fi obiect, cuvînt, insignă, sunet, culoare, formulă chimică ori matematică.

Totuși, simbolul trebuie deosebit de semn. Acesta indică o expresie convențională, aplicată unui lucru în vederea unui anumit înțeles pe care voim să i-l dăm.

Între simbol și lucrul ori fenomenul pe care vrea să-l exprime, nu este numai o legătură arbitrară, convențională, impusă doar printr-o înțelegere comună. Simbolul e și semnificația *de analogie*, de afinitate între forma pe care o reprezintă și obiectul reprezentat. O culoare aleasă pentru un steag, un pseudonim, o insignă a unei societăți sportive nu sînt decît semne. Între ele și obiect nu e nici o legătură naturală. Cînd vreau să simbolizez însă ideea unei fericiri pătată de suferințe spunînd că orice trandafir nu e lipsit de spini, între formă și fond e un raport de analogie.

L. Brunschwig cu dreptate spune că simbolul se opune semnului prin aceea că el posedă o putere internă de reprezentare. Deosebirea a fost văzută, înainte, de către Hegel. Semnele sînt alese la întîmplare. Între ele și obiectul semnificat nu e nici o legătură organică. Alegerea semnului e arbitrară și impusă prin convenție. Formulele din chimie ori algebră nu sînt simboluri, ci doar semne. Între ele și noțiunea exprimată nu se poate stabili nici un fel de analogie. Totuși prin repetiție și obișnuință, prin experiență socială și tradiție istorică, semnele se apropie de obiectele pe care le exprimă într-atît încît se încorporează lor, stabilesc cu ele legături așa de strînse, încît cu timpul devin simboluri. „Sînt, dacă vreți, parveniții din lumea simbolurilor, dar niște parveniți care și-au cîștigat titlurile lor și și-au făcut situație astfel, încît au șters ceea ce era contingent și arbitrar în originea lor. S-ar fi putut întîmpla, de pildă, ca Isus, în loc să fie crucificat, să fi fost spînzurat, înecat sau asasinat prin orice altfel de supliciu. Condițiile istorice ale timpului i-au fixat supliciul aplicat de romani sclavilor. Crucea, așadar, nu are prin ea însăși nici un sens simbolic, dar istoria i l-a dat. Astfel, crucea devine pentru creștini simbolul unui Dumnezeu care moare ca să salveze oamenii prin sacrificiul său, în așa fel încît trebuie făcută o analiză critică spre a constata că nu e nimic analogic în ceea ce s-a numit simbolul crucii. De asemeni, porumbița cu ramura de măslin în cioc, care a venit pe arca lui Noe, a luat sensul simbolului păcii, fiindcă vestea sfîrșitul potopului și al furiei lui Iehova, dar nu era în fond, prin ea

însăși, mai simbolică decît crucea."[1] Astfel asociații strînse și repetate de generații transformă simple semne în simboluri. La început, ele nu oferă nici o analogie cu lucrul reprezentat. Dar din cauza strînsei lor legături, o anumită semnificație psihologică apare. Culorile unui drapel nu conțin un sens special pentru caracteristica unei națiuni. Cu timpul însă ele se confundă cu națiunea reprezentată, devenind simbolul acesteia.

Unele analogii pe care le exprimă simbolul sînt evidente și ușor de prins de către oricine. Altele sînt cu mult mai indirecte, indică corespondențe ascunse nebănuite, care nu se pot prinde cu ușurință. În aceasta stă misiunea poeților și a artiștilor ; de a ne indica raporturi de analogie pe care noi nu le vedem.

Cuvintele, considerate izolat, cînd exprimă direct o noțiune, sînt mai degrabă semne decît simboluri. De cele mai multe ori însă ele exprimă figurat esența unui fenomen ori a unui obiect. A gîndi se exprimă la origină prin cuvîntul a cîntări (pensare), a înțelege prin a prinde sau cuprinde (comprehendere) ; noțiunea de simplu prin imaginea unui obiect cu o singură cută (simplex) etc., etc. Cuvintele exprimă în fond, prin metafore, analogic sensul unei acțiuni. În această privință, ele au fost simboluri. Convenția socială precizează, cel puțin pentru o epocă dată, înțelesul cuvintelor. El se fixează, se sclerozează. Puterea de expresie a limbajului scade.

Bergson a arătat cum cuvintele destinate a exprima concepte sociale nu pot indica nuanțe ori stări în devenire. El cere ca sensul să iasă din utilizarea cît mai simbolică a raporturilor dintre cuvinte, sau din întrebuințarea imaginilor luate prin comparații din toate domeniile gîndirii, adică a simbolurilor.

Prin evoluția sa semantică, o limbă schimbă mereu sensul simbolic al cuvintelor. Dar mai ales prin producția literară, poetică, prin care scriitorii forțează analogiile uzate, le depășesc, indică altele noi, le înmulțesc

[1] G. Dumas, *La symbolisation*, în *Traité*, vol. IV. E. Cassirer nu face această distincție necesară între simbol și semn ; v. *Philosophie der symbolischen Formen.*

și prefac complet materialul simbolic al unei limbi într-un moment dat. Același lucru și cu simbolurile pe care le reprezintă culorile ori sunetele. Sensurile uzate sînt părăsite. Noi asociații, noi analogii le iau locul. Alte raporturi de asemănare sonoră ori vizuală se stabilesc și puterea de exprimare a materiei artistice se îmbogățește necontenit.

După cum ingeniozitatea practică a „construcțiilor-instrumente" perfecționează confortul vieții practice, tot așa inventivitatea „construcțiilor-simboluri" rafinează la infinit multiplicarea relațiilor de analogie între lucruri și fenomene și țese o rețea fără sfîrșit de expresiuni a unei realități, care crește și ea o dată cu mijloacele ei de exprimare.

Nu e vorba aici, bineînțeles, de concepte sau de noțiuni cu caracter logic ori științific. Acestea sînt ori semne, ca în algebră sau chimie, ori noțiuni abstracte a căror natură se sprijină pe un mecanism de subsumare și de generalizare, nu de analogie, de prindere a sensului prin comparație, ca în cazul simbolurilor. Din toate construcțiile artificiale, arta nu se interesează astfel nici de instrumente, nici de semne, nici de concepte. Ea reține numai simbolul, cu puterea lui de indicare a unui sens sprijinit exclusiv pe analogie. Și iarăși trebuie adăugat că această revelație a unui raport de analogie nu e descoperită în natura simbolului prin operații de rațiune discursivă, ca în judecățile cunoscute în logică sub numele de judecată de analogie, ci imediat, implicit și nemijlocit, pe cale intuitivă. Judecățile de analogie descopăr treptat relația de asemănare ; simbolul o prinde prin *revelație* instantanee.

Din punctul de vedere al valorificării, criteriul de apreciere al instrumentelor e în funcție de mărimea serviciului adus, de gradul de soluționare al unei nevoi. Tot același e și criteriul ce trebuie aplicat semnelor ori conceptelor științifice, care urmăresc, fie chiar sub forma căutării adevărului sau a verificării unei ipoteze, tot un interes, mai mult ori mai puțin practic. Criteriul de valorificare al simbolurilor nu poate fi altul decît gradul de perfecționare al semnificării, adică desăvîrșirea construcției, considerată în ea însăși, independent

de orice folos adus. Ceea ce ne interesează în acest gen de construcțiune e grija ca ea să fie bine făcută, exact executată, complet realizată în sensul intenției inițiale sau al voinței de formulare.

Care e natura reacțiunii afective pe care o avem în prezența unei situații artificiale?

În fața elementelor naturii, sînt posibile următoarele trei sentimente: concupiscență (nevoia de apropiere, de posedare), atracție, repulsie. În fața unui fel gustos de mîncare, a unui obiect folositor sau plăcut, a unui instrument de muncă, a unei femei frumoase, tendința noastră este de a ni le însuși, de a face din ele proprietatea noastră, cu drept de uz și abuz.

Pentru un om sau un animal plăcut, grațios, vom avea sentimente de atracție, adică de apropiere față de ființa ori soarta lui. De asemeni, pentru o ființă răufăcătoare sau dizgrațioasă vom nutri o atitudine de evitare, de repulsie, o nevoie de îndepărtare a acestei ființe din vecinătatea noastră.

Apropiere, atracție, repulsie, iată cele trei atitudini pe care le luăm în raport cu natura înconjurătoare. Nimic din toate acestea în contactul cu o situație artificială. În fața ficțiunii, tendințele noastre nu sînt în erecțiune, ele nu reacționează angajînd sistemele de apărare, de luptă, pe care conduita noastră obișnuiește să le ia ori de cîte ori are de-a face cu ființe sau obiecte reale. Vigilența noastră vitală nu e trezită, nu e provocată la o atitudine necesară și potrivită intereselor noastre de conservare ori prosperare. Urgența biologică nu e alarmată. Mecanismul psihologic e același ca în prezența unei iluzii, pe care o recunoaștem ca atare.

Observați un cîine care întîlnește un alt cîine. El devine numaidecît agresiv sau curtenitor. Instinctul său de conservare s-a alarmat și a luat atitudinea cuvenită. Observați același cîine cînd se privește în oglindă. La început, el poate crede că are de-a face cu un alt animal care-i seamănă și poate lătra. Îndată însă el își dă seama că se găsește în fața unei ficțiuni, lătratul încetează și atitudinea lui devine imediat indiferentă și potolită. Ce s-a întîmplat? Mobilizarea forțelor agresive a încetat în fața aspectului artificial al propriei sale icoane. Același lucru se întîmplă și cu noi. Ori de cîte ori se înlocuiește obiectul cu imaginea lui, reacțiunea noastră își pierde virulența. Agresivitatea ori simpatia sînt scăzute pînă către o stare afectivă aproape neutră. Sîntem ca un om sătul în fața unei mese bune, ca un bolnav iremediabil în fața unor probleme active, ca un bogat în fața averii. Emoția căpătată de la o producție artificială nu mai e în raport decît cu felul sau calitatea procedeului întrebuințat. Chiar în raport cu conținutul, ea poate avea intensitatea unei emoții propriu-zise.

Nietzsche a putut să spună că „obiecțiunile mele contra lui Wagner sînt fiziologice; respir cu greutate, piciorul meu se supără și se revoltă; stomacul meu protestează, de asemeni, inima, circulația sîngelui, viscerele. Corpul meu în întregime cere muzicii o ușurare; ca și cum toate funcțiunile animale ar trebui accelerate prin ritmuri ușoare, îndrăznețe..., ca și cum viața de aramă și plumb ar trebui să-și piardă greutatea sub acțiunea melodiilor aurite, delicate și dulci ca untdelemnul". Dar Nietzsche, probabil, se înșela. Cercetări mai atente au arătat că toată întovărășirea organică descrisă de W. James în cortegiul unei emoții obișnuite lipsește tocmai din emoția artistică. Evident, cînd asistăm la reprezentarea unei tragedii, nervii noștri pot fi puternic zguduiți. Dar emoția căpătată prin arta dramatică nu se poate compara cu stările afective obținute în contact cu celelalte arte. Spectacolul dramatic se apropie de viață. Într-o privință e chiar un crîmpei de viață care se desfășoară dinaintea noastră. Elementul simbolic al ficțiunii e aproape înlăturat. Vedem aievea în fața noastră oameni zbuciumați, suferind. Conștiința ficțiunii se pierde ușor, și identificarea cu viața reală ne poate da emoțiuni propriu-zise. În schimb, artele particulare (desprinse din dramă, care, la origine, le cuprinde de-a valma pe toate), arta plastică, dansul, muzica, poezia nu ne pot zgudui ca situațiile naturale din viață. S-au făcut cercetări experimentale asupra emoției muzicale. Efectele produse țin mai mult de intensitatea sunetelor, decît de formele artistice în care

ele sînt legate. Excitația produsă de ascultarea unei bucăți muzicale, așa cum au dovedit-o experiențele lui Féré, Binet, Weld, prezintă o modificare organică și cenestezică de mică importanță. Funcțiunile fiziologice se păstrează în ritmul lor normal. Viscerele noastre nu se frămîntă în mod deosebit, așa cum pretindea Nietzsche. Tonalitatea afectivă pe care o simțim în audiția muzicală nu e determinată de senzații organice ca la celelalte emoțiuni. „Calitatea propriu-zis muzicală a plăcerii muzicale nu pare a se înscrie în organism prin urme care să poată fi citețe." [1] Dacă muzica care e cea mai afectivă dintre arte, nu produce în noi o prea mare modificare cenestezică, cu atît mai puțin alte arte, ca pictura, dansul ori poezia.

Adevărul e că furtuna afectivă nu poate fi stîrnită de o situație artificială, de al cărei caracter fictiv sîntem conștienți. Atitudinea noastră subiectivă la o situație artificială obiectivă se traduce prin aceea că sentimentul aparenței ne apare ca un fel de corelat al sentimentului de realitate. Sufletul nostru e împărțit din acest punct de vedere în două jumătăți: una crede în realitate și lucrează ca atare, o alta exclude categoric realitatea. Meinong a arătat că există judecăți perfecte formulate din punct de vedere logic, dar cărora le lipsește credința în existența lor reală. El le numește „Annahmen". Tot așa în fața percepției stă iluzia, în fața sentimentului real, sentimentul ideal, în fața dorinței proprii dorința fantezistă etc. [2] Sentimentul ficțiunii se opune sentimentului serios. Max Dessoir crede că sentimentul artificialității e datorit unui alt fenomen. Percepția e o reunire de mai multe feluri de senzații, care se completează unele pe altele. Masa din fața mea există în mod real, fiindcă pot nu numai s-o văd, dar și s-o pipăi, s-o aud răsturnîndu-se etc. Un simț controlează pe celălalt ca să confirme o existență reală. Dar o masă pictată se adresează unei singure senzații: aceleia vizuale. Eu nu pot s-o pipăi, nici s-o aud. O stafie pot numai s-o văd. N-o pot simți și

[1] H. Delacroix, *Psychologie de l'art*, p. 110.
[2] Witasek, *Allgemeine Aestetik*, p. 111—112.

cu celelalte simțuri, care, completînd datele vizuale, completează și verifică în același timp realitatea existenței.

Faptul însuși că fiecare artă se adresează unei singure senzații îi și dă caracterul de ficțiune [1]. O reprezentare rămîne mai unilaterală, mai mărginită, mai săracă decît o percepție. Firește, și sentimentul pe care reprezentarea îl trezește e mai fad, mai clorotic, mai puțin impetuos ca acela pe care-l provoacă o percepție. De aceea, nu numai noi, spectatori sau contemplatori de artă, avem stări emotive mai puțin violente, dar chiar creatorii, a căror răceală sufletească e cunoscută, nu se pot „ambala" prea mult pe ficțiunile imaginației lor.

Atunci, care e natura plăcerii pe care construcția artificială o trezește în noi?

De la Schopenhauer încoace, s-a vorbit mereu de seninătatea contemplației. Aceasta se ridică la o stare vecină cu extazul. Eliberați de orice greutate care să ne apese, emoția artistică ne dă o impresie de plutire eterică în sfere separate, deasupra a tot ce e pămîntesc, meschin, vulgar.

Dezbrăcată de metaforele sale cam metafizice, în linii generale, această descriere a plăcerii estetice e justă. Sentimentul de ușurare, de seninătate și eliberare e datorit faptului că ficțiunile permit suspendarea urgenței vitale. Plăcerea estetică nu provoacă în noi nici o atitudine interesată. Ea nu invită la fenomene de reacțiune, nu angajează nici o acțiune, anulează deci orice fenomen de voință. Cu drept cuvînt susține Schopenhauer că arta paralizează voința, adică fenomenul tipic de afirmare al vieții. Nici una din problemele biologice nu e pusă în acel moment. Eul nostru, el însuși, nu are de luat nici o atitudine, fiindcă absolut nimic nu-l amenință. Artificialitatea ne dă o perfectă securitate. Orice frică, orice grijă, orice ambiție e suspendată. E nefiresc ca ficțiunile să ne tulbure în existența noastră. Nimeni nu se teme de manechine ori de păpuși. Fantomele pe care le știm că sînt fantome nu ne pot

[1] Max Dessoir, *Aesthetik*, p. 38.

neliniști. E adevărat că adeseori uităm conștiința ficțiunii și ne confundăm cu opera de artă ca și cum ar fi reală. Dar aceasta e mai rar și în orice caz e o chestie de tipologie. După cum a arătat R. Müller Freienfels, există două feluri de contemplatori: unii care rămîn spectatori separați, „Zuschauer", punînd o distanță între ei și operă, o stăpînire de sine critică rece, și alții „Mitspieler", care participă, se confundă cu conținutul emotiv al operei contemplate. Rareori sînt chiar și aceștia complet lipsiți de sentimentul că se află în fața unei iluzii provocate.

De obicei, oamenii simpli, naivi, lipsiți de cultură estetică, deci aceia care nu cunosc specificul trăirii estetice, sînt înclinați a se lăsa confundați cu „subiectul" operei și au sentimentul că trăiesc aievea conținutul ei. Aceștia nu execută o judecată estetică. Arta, spune același R. Müller Freienfels, începe atunci cînd încetează „ce" și apare „cum"; atunci se ivește în noi o preocupare de a aprecia modul de realizare al construcției, procedeul folosit.

Lipsită de obiect în ce privește reacțiunea naturală și interesată, fiind pusă în fața unei situații iluzorii, emoția estetică se întoarce de la considerarea fondului real inexistent la un fel de *curiozitate* asupra formei, asupra procedeului, asupra modului și mijloacelor de concepție și de execuție a construcției. Degajată și indiferentă la fascinația finalității interesului vital, care n-a putut fi trezit de o pură imagine, ea cîntărește și descompune prin analiză construcția în sine și mecanismul ei. Conduita estetică deosebește elementele și combinația lor, noutatea premiselor puse și ingeniozitatea soluționării. Opera de artă devine o problemă. Problemă de construcție pentru creator, problemă de înțelegere a drumului parcurs și a mijloacelor întrebuințate pentru contemplator.

Arta e triumful mijlocului și neglijarea scopului. E o operație de finalitate întoarsă, în care scopul devine mijloc. Ceea ce interesează e realizarea: aceasta e posibilă numai cînd mijlocul se transformă el însuși în scop. Dar orice ființă vie, chiar cele mînate de simple tropisme, sînt animate de tendințe, adică de proiecțiuni către scopuri. Numai arta reușește să paralizeze pentru o clipă obsesia finalistă, preocuparea de țel, de ajungere, de atingere a unei dorințe sau a unui proiect. A nu te mai gîndi la ce urmărești, ci numai la cum urmărești, e o slăbire fiziologică. A pierde din vedere scopul, a te opri în drum spre a desăvîrși mijlocul înseamnă a debilita dinamismul vital. A realiza scopuri prin mijloace oarecare este obiceiul politicii, al economiei sau moralei. A servi un scop numai cu mijloace grele, ingenioase sau subtile este conduita esteticii. În sport, în politică, se poate realiza artă dacă se întrebuințează mijloace elegante. Un om care dorește să facă avere sau să ajungă poate fi util biologic. A reuși estetic în viață înseamnă a-și *alege* mijloacele. Astfel, arta subordonează scopul mijlocului. Mai bine deloc, decît în condiții urîte, își zice estetul în fața celui mai interesant avantaj. Înlăturarea finalității nu e posibilă decît fiindcă se urmărește o creație artificială.

Neglijentă față de altă țintă, preocuparea estetică se întoarce asupra perfecționării construcției. Ea situează în diferite ranguri reușita mijloacelor de creațiune care duc la opera de artă. Valoarea instrumentelor e gradul serviciului adus. Valoarea construcției estetice e gradul de *izbutire* al rezultatului ultim obținut prin execuție, față de problema pusă, față de intenția inițială a creatorului. Există totdeauna între o serie de premise artistice și desăvîrșirea lor concretă, ultimă, un decalaj. În drum spre realizare, se pierde totdeauna ceva. Între tema propusă și reușita finală sînt o serie de grade. Înăuntrul valorii estetice, care e izbutirea integrală, putem stabili o serie de ranguri care pot merge de la *ratarea* totală la reușirea integrală. Plecînd de la gradul minim, în care realizarea e aproape nulă, aceste trepte către desăvîrșire pot fi:

a) *ratarea*: rezultatul final e cu totul altul decît premisa inițială de la care s-a pornit. Diferența între produsul ultim și intenție n-are un caracter sintetic. Opera obținută n-are nici o legătură cu ceea ce s-a voit ca realizare. Ea e complet eterogenă în raport cu punctul de plecare.

b) *aproximația.* În acest caz, sinteza obținută conține o serie de elemente eterogene, altele rămînînd însă de esența primelor intențiuni. Procesul de alterare între datele temei alese și acela al rezultatului obținut nu e total. Un sentiment de înrudire, un aer de familie persistă.

c) *reușita.* Aici legătura sintetică între elementele care au servit la concepție și produsul final căpătat se realizează strict. Sentimentul pe care-l avem e acela de succes, de achitare justă și onorabilă a sarcinei luate. Realizarea e conținută aproape total în datele concepției.

d) *perfecțiunea.* E o realizare totală, în cele mai mici detalii, în așa fel, încît sentimentul pe care-l avem ne indică parcă o depășire peste misiunea propusă, o întrecere chiar a voinței prime de a înfăptui în toate aspectele ei problema pusă.

Contactul afectiv cu fiecare din aceste trepte ale plăsmuirii ne dă o serie graduală de plăceri. Pe lîngă elementul de eliberare senină față de grijile vieții, plăcerea estetică cuprinde un altul, care e legat de acele diferite trepte ale perfecțiunii. Ratarea ne dă un sentiment penibil de dezarmonie, anarhie și neputință, aproximația, unul de insuficiență, de eroare, de putere relativă ; reușita, un sentiment de echilibru, de justețe, de normalitate ; perfecțiunea, unul de entuziasm, de încîntare și triumf.

Aceste plăceri graduale nu le putem avea în raport cu un aspect frumos al naturii. Mai întîi fiindcă frumosul natural nu ia niciodată aspectul de problemă constructivă. Nu cunoaștem nici autorul, și cu atît mai puțin tema de realizare pe care și-a pus-o. Nu putem să ne dăm seamă de gradul de realizare pe care a reușit să-l obțină. Frumosul natural nu poate da loc la judecăți de valoare, deoarece comparația între voința inițială și izbutirea finală, care singură asigură rangul valorii estetice, e un proces hărăzit numai construcțiilor artificiale. Ceea ce e dat și nu făcut de mîna cuiva nu poate suferi aprecierea valorificatoare, care e rezervată muncii, talentului și sforțării omenești. Valoarea estetică se stabilește după gradul de apropiere între o

voință și un rezultat. Natura n-are nici intenție, nici voință și nu lucrează după un finalism conștient. Nu se poate judeca estetic decît un fenomen care se pune pe acest teren, care urmărește acest punct de vedere și care are să fie judecat după ceea ce a voit. Criteriile care stau la baza valorilor estetice, etice, religioase sînt aprecieri omenești, pentru opere omenești. Natura nu urmărește nimic din toate acestea. A o judeca totuși după tabla noastră de valori înseamnă a o antropomorfiza.

Situați pe acest mod de a vedea, problema raporturilor dintre frumosul natural și cel artistic devine clară. Nu există — o repetăm — decît un singur fel de frumos : acela creat de construcția artificial omenească, frumosul realizat prin artă. Cînd judecăm totuși un aspect frumos al naturii, noi împrumutăm elemente din educația noastră artistică, pe care le aplicăm naturii. Categoria de frumos n-ar fi existat dacă n-ar fi existat arta. Un copil crescut undeva într-o insulă sălbatică, fără să fi văzut niciodată o operă artistică, n-ar fi în stare să aplice acest criteriu unui superb asfințit de soare sau unui uragan grandios pe ocean. Tot cu elemente luate din artă se judecă și natura. De aceea, sentimentul naturii e un fenomen de civilizație înaintată. Primitivii, oameni simpli, needucați artistic n-au nici un fel de admirație pentru peisajele fermecătoare ale naturii.

Odată, într-o excursie la Cheile Bicazului, înainte de a ajunge la locul cel mai frumos, am întrebat pe un țăran din partea locului dacă peisajul e frumos. Mi-a răspuns : „— Ce să fie frumos ? Chietre ! Nici n-ai unde paște oile." Punctul de vedere primitiv e ori utilitar, ori mistic. Țăranul de la Bicaz nu văzuse în viața lui nici o cromolitografie, fiindcă dacă ar fi văzut-o ar fi avut poate un început de punct de vedere estetic. E de o adîncă semnificație butada în aparență paradoxală a lui Oscar Wilde care pretinde că natura copiază arta, și nu invers. Nu vedeți cum peisajele seamănă de o bucată de vreme cu tablourile d-lui Corot ?, spunea el. La început a fost arta și apoi a venit concepția naturii ca o operă de artă, ca o construcție

care presupune punctul de vedere artistic. Criteriul estetic a fost inventat pentru a judeca reușita unei opere artificiale. Pe urmă, nelegitim, printr-o forțare metaforică a lucrurilor, s-a aplicat naturii. Dar contemplația naturii ca o operă de artă e un produs social, o formă de cultură.

Criteriile instinctive, naturale, pentru aprecierea frumosului nu sînt estetice. În limba franceză, „une belle femme" nu înseamnă o femeie frumoasă, ci o femeie voinică, zdravănă, bine dezvoltată. Un animal frumos e un animal crescut bine, mare, sănătos. Frumusețea naturală înseamnă prosperitate fizică. Ea se reduce la ceva normal. În artă însă un om urît, un cal schilod, un tip degenerat pot fi teme pentru tablouri de înaltă valoare artistică. Menținîndu-se în cadrul biologic, frumosul natural poate stîrni atitudini de concupiscență, de atracție ori de repulsie. Dar acestea, după cum am văzut, nu sînt sentimente estetice.

Judecățile de valoare se stabilesc în artă și în natură după criterii aproape contrarii. Frumusețea naturală e prea puțin interesantă în artă. Ea e indiferentă preocupării estetice. Din contra, un lucru urît în natură poate deveni frumos în artă. Rodin a exprimat clar acest lucru. „Lumea vulgară își închipuie bucuros că ceea ce judecă ea ca urît în realitate nu constituie o materie artistică. Ea ar vrea să ne interzică ceea ce îi displace ori o ofensează în natură. E o eroare profundă : ceea ce se numește în mod comun urît în natură poate deveni în artă o mare frumusețe. În ordinea lucrurilor reale se numește urît ceea ce e diform, nesănătos, ceea ce sugerează ideea bolii, a debilității și a suferinței, ceea ce e contrar regularității, semn și condiție a forței ; un ghebos e urît, mizeria în zdrențe e urîtă. Urîte încă sînt sufletul și conduita omului imoral, a omului vicios și criminal, a omului anormal care strică societății, urît sufletul paricidului, al trădătorului, al ambițiosului fără scrupule. Dar cînd un mare artist sau un mare scriitor se preocupă de una sau alta din aceste urîțenii, el o transfigurează... cu o singură

lovitură de baghetă magică el face din ea ceva frumos" [1].

Astfel arta salvează sentimentele naturale de repulsie în fața urîtului, transformîndu-le în atitudini de interes artistic. Ceea ce în cadrul naturii ne-ar produce dezgust, în construcția artistică ne atrage atenția și ne captivează pentru felul reprezentării.

De altfel, punctul de vedere estetic neconsiderînd decît artificialitatea, subiectul, conținutul urît, care e un aspect al naturii, îi rămîne complet indiferent. Benedetto Croce are dreptate cînd spune că singura formă de urît de care are a se ocupa arta e *inexpresivul*, adică ratarea unei opere, aceea ce nu are nimic de exprimat sau care n-a reușit să ne sugereze ceva. Față de un conținut urît nu se pot avea decît sentimente naturale : milă, indignare, antipatie, oroare și care pot fi întovărășiri asociative ale plăcerii estetice, dar nu emoția estetică ea însăși. E adevărat însă că urîtul sau ruda sa de aproape, caracteristicul, introduse în artă de creștinism, naturalism și romantism, sînt mai apte de a fi tratate estetic ca teme decît frumosul banal, pentru că lasă o margine mai mare imaginației constructive și sînt mai excitante pentru artist [2]. Arta modernă, neglijînd raporturile de armonie și echilibru, care formau preocuparea artei elene și aceleia a Renașterii, se aplică mai mult la căutarea caracteristicului, a individualului expresiv. Nu urmează de aici că urîtul trebuie preferat, căutat peste tot, așa cum a voit naturalismul, care dintr-o imparțială și aproape științifică reproducere a realității a devenit, cel puțin în opera unui E. Zola sau Maupassant, o viziune pesimistă a lumii. Prin aceasta naturalismul și-a trădat propria sa neputință doctrinară : aceea de a copia natura. Lunecînd către o viziune pesimistă a lumii, naturalismul a renunțat la o reproducere „tale quale" și a adoptat o interpretare apriorică.

---

[1] H. Rodin, *L'art* (Citat de Ch. Lalo, *Introduction à l'Esthétique*, p. 110.)

[2] A se vedea în această privință studiul nostru *Arta și urîtul*, în volumul *Între două lumi*.

Și pe alte căi s-a evidențiat divorțul între atitudinea strict estetică și naturalism. Nu numai pentru motivul că reproducerea fotografică a naturii e imposibilă fiindcă arta se adresează unui singur simț, pe cînd natura tuturora: un peisaj nu e numai vizualitate, ci și mișcare (cinematograful rezolvă această insuficiență), zgomot, miros și tact; pictura nu lucrează însă decît pentru ochi. Nu numai pentru că artistul nu poate evita interpretările, sublinierea și exagerarea a ceea ce e caracteristic, prezentînd, alături de aspecte fotografice, altele caricaturale, unde atitudinea sa de falsificare a realității în scopul opticii personalității sale se evidențiază. Cea mai grea incompatibilitate între punctul de vedere estetic și concepția naturalistă a artei stă, după noi, mai ales în faptul că, voind a copia natura, a-i imita procedeele, naturalismul duce la confuzia cu sentimentele naturale de concupiscență ori repulsie. Sforțîndu-se a reproduce exact în toate detaliile, cu fidelitate fotografică, un colț de viață, artistul naturalist tinde și cîteodată izbutește să suprime conștiința iluzionară, sentimentul de ficțiune, de artificialitate, care anulează pornirile vitale. Urmează atunci acea uitare a caracterului aparent și apoi o contopire cu realitatea, o fascinație care ne dă impresia unei trăiri aievea. În locul seninătății avitale, în locul curiozității față de procedeu și reușită — cele două elemente ale plăcerii estetice —, năvălesc în sufletul nostru sentimente naturale de poftă, de simpatie, de ură etc., ca și cum ne-am afla în fața vieții brute, reale, neprefăcute de artă. În cazul descrierilor ori prezentărilor pornografice, orice contemplație de ordin artistic dispare și invazia instinctului sexual, cu toată violența ei, cu tulburările sale fiziologice, cuprinde în întregime sufletul. Arta pornografică servește ca material biologic un scop cu totul străin artei propriu-zise.

Formula naturalistă, care părăsește legile de prefacere și îndepărtare a datelor brute, care crede că* prezentarea materialului crud, nativ, cu cea mai mare

* Fraza neclară în versiunea originală; ar trebui citit poate: care crede *în* prezentarea... (n. ed.).

fidelitate, nu poate servi misiunea metodei estetice. Arta urmărește transfigurarea realității pentru ca stimularea afectelor provocate de stări naturale să fie cît mai îndepărtată, cît mai indirectă. Elementele naturii trebuiesc desfigurate ca să nu mai poată fi recunoscute și deci să nu mai aibă asupra noastră nici o influență directă. Scăpați de influența lor interesul și atenția noastră să se îndrepte asupra mecanismului constructiv și asupra gradului lui de reușită.

Iată de ce artiștii, ca și criticii de artă se mențin în fața operei de artă, cu toată răceala necesară, lipsiți de orice fel de sentimentalism, disecînd cu senină curiozitate problematica edificiului realizat și soluțiunile întrebuințate. Cu multă dreptate spune Paul Valéry că sentimentalismul e frate bun cu pornografia. Căderea pe panta duioșiei e o vină tot așa de mare pentru artist ca și cultivarea în artă a libidinozității. E aceeași cultivare a sufletescului frust, aceeași lipsă de prefacere prin gust și măsură. „Sentimentul fierbinte și cordial e totdeauna banal și inutilizabil... Artistul e pierdut cînd devine om și începe să simtă", ne anunță Thomas Mann. Iar Balzac remarcă: „a simți în mod prea viu în momentul în care trebuie să executăm înseamnă insurecția simțurilor contra creațiunii". Și mărturisirile artiștilor se pot înmulți la infinit[1]. Le veți găsi la scriitori, la pictori și muzicanți. Cu toții se arată atenți și preocupați de modul și metoda de a construi. În această privință formalismul estetic explică o bună parte din secretul artistic. Ceea ce rămîne în opera de artă ca reziduu, ca zgură, ca simbioză parazitară, cu alte cuvinte, ca element brut de natură, se găsește în conținut. Tema, „subiectul" e un dat. Numai prin forma în care va fi turnat i se va adăuga și o valoare artistică. Numai forma, adică stilul tehnic, contribuția artificială alungă valorile de conținut, care pot fi sociale, morale, religioase sau pur psihologice, dar nu estetice.

Refugiată în artificiu, ea rupe legăturile directe cu natura, îndepărtează de la un contact imediat cu rea-

[1] V. alte citații în același sens în H. Delacroix, *op. cit.*, p. 87.

litatea vitală. Ea purifică, prin abstractizare, într-o zonă indiferentă tendințele vieții. E adevărat că creația artistică își culege elementele din domeniul naturii. Dar elementele acestea n-au nici o valoare estetică atît timp cît rămîn izolate. Elementele sînt ale naturii, relațiile între ele sînt ale artei. Ceea ce interesează deci sînt raporturile. De aceste raporturi, de tipologia și natura lor depinde acea poliarmonie — după expresia lui Ch. Lalo —, care produce efectul artistic. Prezentate anarhic, fără raporturi agreabile între ele și fără o unitate care să le lege într-un principiu unic, ele n-au nici o valoare.

Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să se creeze un dualism între formă și conținut, așa cum au voit formaliștii, îngreuind situația esteticii cu inutile probleme. Orice fond își cere în mod necesar o anumită formă, care singură îi convine. Orice temă își reclamă unica sa tratare posibilă. Aceasta nu înseamnă că natura comandă artei, ci numai că fiecare subiect își are rezervat un anumit stil de expresie și că legătura între fond și formă e indisolubilă și oarecum fatală. Wölfflin, pentru plastică, ca și H. Riemann, pentru muzică, au arătat în evoluția istorică aceste stiluri legate de un anumit gen, de anumite procedee tipologice. Formalismul, în orice caz, e mai aproape decît alte explicații de natura artificială a artei și de plăcerea ei specifică, o plăcere eterizată, degajată de preocupări practice, nițel cam fadă, ca orice e lipsit de suc vital, ca orice sentiment produs de ceva ireal, fictiv, dispensat de a lua atitudini interesate. Voluptate care nu reiese din conținutul elementelor naturale utilizate, ci din alcătuirile lor formale, din raporturile în care se leagă, din figurile caleidoscopice pe care le compun.

Acest sentiment de *indiferență vitală* nu se obține decît în condiții de saturație, de satisfacție a instinctului vieții, atunci cînd trebuințele organice, cele legate de eu și de ambițiile sau veleitățile lui, de poziția noastră practică (în sensul kantian) în lume sînt prealabil asigurate. Iată de ce arta capătă (fiindcă în fond are deja) un caracter de surplus, de lux ; de ce ea nu poate apărea decît la indivizi cu trebuințe biologice reduse sau la alții ale căror necesități au fost mulțumite. Mai mult, în societăți în care plăcerea fără violență a artei să se fi diferențiat de celelalte valori, religioase, morale ori practice, față de care în primele faze ale culturii, arta nu e decît un mijloc, pentru a deveni autotelică, adică urmărind propria sa perfecționare.

Pornită la început ca o plăcere negativă, rezultată din lipsa de amenințare pe care ceva care nu e viu, care nu e natural, nu * ne-o poate da, plăcerea estetică, pe lîngă indiferență vitală, se caracterizează în al doilea rînd printr-o plăcere de triumf relativ sau absolut, adică printr-un sentiment de *stabilire a gradului de izbutire*. Nici acest de al doilea aspect nu e pur la început. După cum am văzut, el se naște în legătură cu calitatea unei construcții. Oricine face o casă, un pod, o mobilă o voiește bine făcută. Această dorință are fără îndoială un caracter utilitar : atingerea scopului pentru care e destinată. La început arta nu e altceva decît o preocupare de ameliorare a muncii depuse. De aici însă urmează analiza și examinarea felului cum s-a făcut munca diferitelor condiții de reușită, aprecierea realizării perfecte. Preocuparea de a face bine, de a construi fără greșeală, grija de procedeu, de ingeniozitate, de învingere a dificultăților ivite din rezistența materialului, cu un cuvînt, de calitate a muncii, se desprinde de ideea satisfacerii destinației practice căreia servește noua construcție, pentru a deveni un scop în sine, o realitate cultivată și îmbunătățită pentru ea însăși.

* Probabil greșeală de tipar ; cuvîntul *nu*, prezent în versiunea originală, duce la un contra-sens, trebuie deci suprimat (n. ed.).

CAPITOLUL VIII

RELIGIA SAU ELIMINAREA DETERMINĂRII DIN EXISTENȚĂ

Din capitolele precedente s-a văzut, mai întîi, cum funcționează mecanismul psihologic, ca și acela al organizării sociale umane, al moralei și al artei, rupînd continuitatea naturii prin reacțiuni inhibitive, prin obstacole spirituale, formînd construcții, suprastructuri, pe care le opun acesteia.

Totuși, atît structura psihică umană, care păstrează în ea reziduuri de comportări zoologice, ca și societatea care, în forma ei primitivă, prezintă încă oarecare analogie cu colectivele himenopterelor, cît și etica, care nu poate sacrifica complet raportul de forță, toate acestea nu rup orice contact cu ordinea naturală.

Față de aceste funcțiuni spirituale, fenomenul religios s-ar părea că se înfățișează în cea mai completă opoziție cu ordinea naturală. Prima sa înfățișare, prima sa caracteristică ne apare prin această opoziție drept complet absurdă. Cine privește, din punct de vedere strict vital, practicile rituale ale triburilor primitive bazate pe schingiuiri, pe mutilări, pe autodafeuri, feluritele suferințe ale ascezelor, sacrificiile colective de vieți omenești, procedurile anumitor culturi religioase trebuie să aibă o impresie de-a dreptul de absurd.

Oprindu-se la această primă înfățișare și refuzînd să intre mai adînc în semnificația fenomenului religios, adepții religiei naturale din sec. al XVIII-lea, ca și simplii atei, au denunțat monstruozitatea anumitor rituri ca pur și simplu odioasă. Confruntate cu logica biologică, moravurile unora dintre religii pot apărea ca demențe colective, ca crize de isterie socială, menite a înăbuși ori a suprima peste tot viața [1]. Și totuși, cum se va vedea mai departe, pe căi cu mult mai subtile decît acelea pe care le bătătorește natura, religia, cu toate hecatombele ei de sacrificii sîngeroase, nu e numai o operă de continuă și uriașă sinucidere, ci și o sprijinitoare stenică a energiei sufletești, a tendințelor psihice care se îndepărtează de poruncile directe, automate ale mediului sau ale forțelor instinctive. Varietatea imensă a interpretărilor date fenomenului religios (un cercetător german cu răbdarea caracteristică rasei a numărat 600 de definiții) nu scade semnificația concluziilor generale, care, toate, duc la acest sens. Religia are astfel o semnificație rațională. Numai că, asemenea doctrinelor care urmăreau să descopere esența fenomenului etic, diferitele filozofii religioase se agață de cîte un aspect parțial, ridicîndu-l cu bunăvoință sistematică la rangul unui fenomen primar. O scurtă trecere în revistă ne va lămuri.

Determinarea faptului religios poate porni de la un punct de vedere subiectiv, psihologic, considerînd priveliștea sufletească a zbuciumului interior prin introspecțiune ori prin mărturiile marilor eroi ai vieții mistice. Sau, adoptînd un punct de vedere obiectiv, sociologic ori etnografic, scrutează și interpretează ceea ce se vede în afară, organizat în instituții, în cultură ori în practici rituale. O serie de definiții ale faptului religios pleacă de la primul punct de vedere. Sînt doctrine cu caracter psihologic ori etic. Să analizăm pe cele mai importante.

[1] Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 105, scrie: „Spectacolul a ceea ce au fost religiile și a ceea ce mai sînt unele încă e foarte umilitor pentru inteligența umană. Ce țesut de aberații! Inteligența spune: «e fals» și raționamentul «e absurd», omenirea se cramponează mai departe de eroare și absurditate. Și dacă ar rămîne aici! Dar s-a văzut cum religiile prescriu imoralități și impun crime. Cu cît e mai absurdă, cu atîta o religie ține un loc mai important în viața unui popor... Acest lucru e surprinzător totuși cînd ne gîndim că omul se definește ca o ființă inteligentă."

Protestantismul are meritul de a fi introdus în speculația religioasă ideea unei forme interioare de conștiință, a unei frămîntări psihice de ordin pur intim. Schleiermacher și în urmă simbolo-fideismul au identificat fenomenul religios cu o experiență a conștiinței noastre în care ar domina sentimentul pur, curățit de orice amestec al rațiunii. Faptul credinței e o luare de contact, printr-o participare afectivă intensă a sufletului nostru cu prezența divină. În ungherele ascunse ale conștiinței se trezesc forme pure de sentiment care în accese de înaltă tensiune psihică pipăie prin adorațiune, prin extaz sau prin fenomene de iubire esența ultimă a existenței divine.

Sentimentul religios principal după Schleiermacher e acela de dependență.

Primatul inimii e o deviză romantică. Schleiermacher, James, cu faimoasa sa „experiență religioasă", i-au dat o formă pregnantă. A simți intens misterul, divinitatea înseamnă a trăi religios. Înaintea aspectelor religioase obiective, înaintea riturilor și dogmelor de tot felul, un fel de anxietate sacră ne pune în legătură directă cu Dumnezeu. Această excitare paroxistică, această euforie lirică, asemănătoare stării poetice și exprimabile doar muzical, formează substratul de religiozitate, anterior oricărei cristalizări externe, pe care fiecare din noi îl închide în sufletul său. Ea nu poate fi exprimată decît în stări psihologice de afecțiune neamestecată. Credința e condusă de aceste stări sufletești.

În zadar vom căuta din punct de vedere genetic o fază istorică în care această anterioritate a sentimentului față de amestecul rațiunii, prin făurirea de dogme, ori a acțiunii, prin exprimare în cult și rit, să existe. Nu vom găsi nicăieri așa ceva. Etnografii și antropologii englezi au cercetat pe rînd toate triburile cele mai primitive. În toate părțile fenomenul religios este exprimat prin ceremonii, sacrificii, procesiuni, prin mituri și credințe, prin forme rituale. Peste tot, rudimente de rațiune intervin spre a da un început de grupare sistematică ori de justificare stărilor de sentiment. Fenomenul religios nu începe decît atunci cînd aceste stări psihice difuze se obiectivează, se organizează pe deasupra cursului natural și anarhic al conștiinței printr-o serie de comportări magice, de conduite sacrale, mai mult printr-o serie de mituri, de dogme ori de legende, care oferă credinței un substrat obiectiv.

Psihologic, o asemenea prezentare a esenței religioase sub învelișul afectivității pure e o erezie. Nu există sentiment vid, gol de orice imixtiune a inteligenței. Sentimenul „pur" e o abstracție.

Experiența religioasă sub forma ei exclusivă interioară nu e decît un început, o aptitudine. Realitatea religiei începe de la exprimarea exterioară, fie măcar sub forma personală a rugăciunii. Nimeni nu poate crede și comunica cu Dumnezeu de unul singur. Credința sa e totdeauna, cel puțin în unele puncte de atingere, comună cu a celorlalți. Chiar experiența mistică așa de amplu descrisă de James ori Delacroix, după mărturisirile și analizele autobiografice ale marilor mistici, arată că aceste stări se încadrează de obicei într-o serie de credințe și dogme care sînt ale religiei adoptate și curente.

În orice stare mistică există crîmpeie, încercări de comprehensiune și explicație a misterului care sînt oferite de rațiune, precum și justificări ale simțirii proprii, care țin de aproape de facultatea argumentativă.

Experiența religioasă la Schleiermacher constă în sentimentul *de dependență*, de atîrnare față de divinitate. Mizeria pămîntească e o parte a esenței divine. Partea e condiționată de tot. Această legătură de subordonare constituie caracteristica principală a intuiției religioase.

Din contra, Hegel crede că religia e o formă de *eliberare*. Sentimentul de libertate care se capătă prin sforțarea omului de a ajunge, de a atinge esența divină ne face să scăpăm de tristeți și griji, de mizeria și obscuritatea timpului.

În fond, această interpretare, în aparență contradictorie, se fundează pe constatarea aceleiași realități. Schleiermacher privește fenomenul religios prin optica negativă a stării religioase, fenomenală, în timp ce Hegel îl privește în finalitatea, în aspirația către divin.

Omul își simte dependența de divin și caută s-o ajungă. E aceeași stare sufletească văzută în cele două trepte ale sale.

De la Feuerbach încoace, o altă formă de înfățișare a caracteristicii religioase pe cale psihologică e de rigoare în anumite sisteme de filozofie religioasă. Credința n-ar fi altceva decît proiectarea dorințelor noastre. Speța de credință cu care operează religia e aceea a credinții după nevoie, ceea ce unii psihologi francezi numesc „croyance par besoin". În forma cea mai trivială, aceasta înseamnă un anumit tîrg „do ut des" cu forțele divine. E sentimentul pe care atîți credincioși inferiori îl manifestă atunci cînd aprind lumînări, dau de pomană și se roagă ca să-și poată îndeplini o necesitate sau să-i moară un dușman. În aspect mai evoluat e acea formă de aspirație, de veleitate vagă pe care am dori-o realizată cu ajutorul celui de sus, în stările noastre de nenorocire și disperare pe care nu le exprimăm direct sub forma unei cereri de beneficiu, ci ca realizarea înconjurată a unei stări de pace și fericire. Religia ar fi expresia unei finalități deziderative, asemănătoare aceleia din magie sau din jocul copiilor, cînd mintea plăsmuiește stări aievea pentru a satisface dorințe ascunse. Oamenii ca și popoarele pun în religie toate visurile și aspirațiile lor.

O asemenea explicație se potrivește mai ales magiei, din care se găsesc întotdeauna fragmente în orice religie. Dar ea nu poate lămuri fenomenul central al religiei, ci numai anumite excrescențe periferice. Dorința poate fi stimulentul indirect al inspirației religioase. Ea se transfigurează după aceea în atîtea construcțiuni încît punctul de plecare rămîne aproape de nerecunoscut. Pentru ca dorința să capete o accepție religioasă, ea trebuie să evadeze din conștiință, să se transforme în simboluri, în credințe, în dogme, în mituri. În această eflorescență, ea dispare și-și pierde rostul ei inițial.

În rezumat, fără concursul inteligenței și al acțiunii, stările de sentiment nu sînt decît vagi impulsuri către o dispoziție religioasă, și numai atît. Ele pot stîrni stări de vocație, pot incita la tulburări interne, din care apoi ies, transfigurate, adevăratele stări religioase.

Tot în grupul explicărilor psihologice trebuie menționată și acțiunea stenică, energetică, care ar trebui să fie rolul religiei după William James sau H. Bergson. Și W. James se așază pe punctul de vedere al „experienței religioase". Privită astfel, această experiență face posibile următoarele credințe :

1. Lumea vizibilă nu e decît o parte a Universului...

2. Scopul suprem al omului este uniunea intimă cu acest univers ;

3. Rugăciunea, adică comuniunea cu spiritul universului, fie că e Dumnezeu, fie că e o lege, e un act care nu rămîne fără efect : rezultă din el un ***influx de energie spirituală*** care poate modifica într-un fel sensibil și fenomenele materiale și cele sufletești. Experiența religioasă mai prezintă încă două caractere importante :

a) o nouă savoare care se adaugă vieții ca o grație pură și care suscită fie un entuziasm liric, fie un eroism exaltat ;

b) o securitate, o pace interioară care se manifestă în afară prin efuziunile carității [1].

În asemenea condiții, religia devine un stimulent biologic necesar vieții. Ea e „fără contest o excitație fericită, o expansiune «dinamogenică», care tonifică și însuflețește puterea vitală. Am văzut în mai multe rînduri, cînd am studiat convertirea sau starea de sfințenie, că emoția religioasă triumfă contra unui temperament melancolic, dă sufletului răbdarea și comunică celor mai banale lucruri o valoare, un farmec, o strălucire nouă. E o stare biologică, nu numai psihologică. Tolstoi exprimă un adevăr riguros cînd numește credința : «ceea ce face să trăiască pe oameni»" [2].

Astfel religia devine o necesitate vitală prin puterea ei de vivificare stenică. Guyau afirmase demult că stările euforice și entuziaste sînt foarte apropiate de sentimentul religios, care naște din prea plin de viață, din expansiune vitală. Numai că la Guyau religia e o urmare a abundenței vitale, pe cînd James face din ea un remediu contra depresiunii și a insuficienței.

---

[1] W. James, *L'expérience religieuse*, p. 405.
[2] *Ibidem*, p. 421.

La o concluzie asemănătoare ajunge și H. Bergson. Religia e pentru el o apărare instinctivă contra ravagiilor nihiliste la care ajunge inteligența prin funcțiunea ei critică și deci depresivă. Inteligența ajunge la concluzia inevitabilității morții. Atunci viața are nevoie de o susținere în fața acestei concluzii disperate. Instinctul creează un sistem defensiv, inventînd prin religie o serie de mituri și de credințe care asigură nemurirea și care neutralizează opera dizolvantă a rațiunii [1].

Viziunea energetică a religiei, oferită de James și Bergson, intră, fără îndoială, mai adînc în natura fenomenului religios. Numai că această terapeutică nu trebuie înțeleasă ca o reacțiune naturală, biologică. Religia e o construcție complexă, care elimină și protestează contra procesului natural, de incoerență și anarhie. Natura e un haos. În această dezordine, cum vom vedea mai departe, rațiunea încearcă să pună o ordine oarecare, construind conceptele, logica, știința și filozofia. Dar acestea nu cuprind în sfera lor o serie întreagă de fenomene, pe de altă parte, nu reușesc să ne creeze stări sufletești de absolută securitate morală. Această deficiență e umplută de religie, care devine un adjuvant al rațiunii, nu un adversar al ei. Ea se opune instinctului, ca și știința, făcînd aceeași operă.

Alături de aceste tentative de explicații cu ajutorul analizei conștiinței, scrutată introspectiv, se adaugă alte teorii, care caută să definească fenomenul religios prin felul cum se prezintă el obiectivat în instituții și conduite, așa cum l-au observat antropologii și etnografii la popoarele primitive, ori știința religiilor din comparația materialului teologic ori mitic al marilor religii universale.

Una din cele mai curente identifică esența religiei cu înfruntarea fenomenului supranatural. Majoritatea religiilor, așa cum le prezintă o anumită documentație etnografică consacră culte, ceremonii, sacrificii, al căror tîlc e năzuința de a înțelege ori domestici lumea de dincolo de simțuri și realitatea empirică. Incognoscibilul lui H. Spencer, domeniu inaccesibil înțelegerii omenești, comprehensiunii logice și explicației științifice, reluat de E. Boutroux ori de F. Brunetière drept regiunea de dincolo de știință, în care aceasta nu mai poate exercita cu explicațiile ei nici o influență, oferă materia cea mai abundentă pentru astfel de speculațiuni. Religia ar fi o taină, un mister, care nu se poate deslusi. Ea e o eternă enigmă pusă minții omenești în limitele ei neputincioase. Întrebări anxioase sau curioase asupra împărăției de dincolo de simțuri și de inteligență, unde metodele științelor nu pot da nici un ajutor, se grupează în tîlcul vechilor mitologii, al ceremoniilor ori dogmelor neînțelese.

Această neliniște întrebătoare asupra necunoscutului, această bănuială asupra prezenței unei realități misterioase, cu care nu putem intra direct în contact prin resursele obișnuite ale minții noastre, formează în adevăr un aspect al unora dintre religii. Ideea de mister, de taină neînțeleasă, e caracteristică mai ales creștinismului. Majoritatea celorlalte religii n-o cunosc. În special religiile primitive n-o au în vedere. În adevăr, mentalitatea primitivului e, după cum a arătat Lévy Brühl, prelogică. Principiul contracției, al ubicuității, al simultaneității prezențelor succesive nu-l supără deloc. Ele îi apar ca foarte simple. Inspirat de obiceiuri magice, lui nu i se pare deloc straniu ca cineva să poată schimba cursul sezoanelor, să ordone intemperiilor, să întoarcă ordinea evenimentelor. Și astăzi în plină religie creștină evoluată se consideră normal în anumite pături sociale ca forța divină să aducă ploaie, să dea rod îmbelșugat pămîntului, prin puteri care n-au nimic a face cu procedeele rațiunii ori ale științei.

Ideea de supranatural e o formă complexă și evoluată a minții noastre, care presupune, în orice caz, contrariul ei, adică ideea unei ordine naturale ca fiindu-i anterioară. Numai acela care e deprins cu tălmăcirea științifică, mecanică și deterministă a fenomenelor va găsi surprinzătoare o serie de întîmplări ce nu pot fi explicate de principiile logice. Dar aceasta nu poate fi atitudinea primitivului, care consideră conduita magică ca fiind absolut firească. Nu trebuie confundată explica-

[1] H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 127 și 137.

ţia metafizică a religiei, aceea care poate încolţi în capul unui om cultivat, cu atitudinea omului simplu, asupra căruia principiul cauzalităţii ori al contradicţiei n-are nici o influenţă şi care nu e deprins să interpreteze fenomenele naturii în mod ştiinţific. Pentru acesta nu există mister, nici supranatural. El nu poate împărţi universul şi legile lui într-un dualism de regiuni, de explicaţii, unele comandate de raţiune, celelalte de revelaţie. Pentru omul simplu, care crede, totul, şi naturalul şi supranaturalul, şi evidenţa, ca şi enigma, sînt aspecte supuse aceleiaşi voinţe divine. Taina luată ca bază a religiei nu poate fi o premisă. Ea e o construcţie a oamenilor de gîndire, făcînd parte din civilizaţii înaintate şi care şi-au pus problema ştiinţei şi a raporturilor ei cu credinţa.

Dar dacă omul necultivat nu-şi poate pune problema a ceea ce există dincolo de înţelegerea lui, prin însăşi concepţia sa magică, el concepe universul ca fiind mişcat, condus, de o serie de realităţi sufleteşti, de fiinţe însufleţite, de puteri însufleţite, care, în dosul lucrurilor şi al fenomenelor, conduc, din umbră, cursul întîmplărilor. E faimoasa explicaţie *animistă* a lumii, care formează, după alţi gînditori, punctul de plecare şi, în ultimă analiză, esenţa oricărei comportări religioase. Fie că e vorba numai de un „suflet" al lucrurilor, fie că e vorba de spirite, de demoni, de zei, de divinitate, natura apare omului ca inspirată de capriciile, de furiile ori de bunăvoinţele acestor forţe spirituale. Şcoala antropologică engleză, Tylor, Spencer ori Morgan au emis şi popularizat această concepţie a religiei. Se cunoaşte argumentarea lor. Aspectul animistic al universului e sugerat de ideea de dublu. Viaţa oricărui om se prezintă sub această înfăţişare. Mai întîi, stării treze îi corespunde o alta de somn. În timpul visului el e transportat într-o altă sferă decît viaţa sa normală. I se pare că face o călătorie în ţări îndepărtate, în timp ce fiinţa sa trupească rămîne acolo unde a lăsat-o cînd a adormit. În vis se pot întîmpla lucrurile cele mai imposibile : conversaţii şi acţiuni comune cu morţii, cu oameni care locuiesc în ţinuturi îndepărtate, cu fiinţe dispărute demult. El poate realiza în vis dorinţi pe

care în starea trează nu le poate satisface niciodată : apropierea unor lucruri pe care le pofteşte, moartea unor duşmani care-l prigonesc, dragostea unor fiinţe care nu-l iubesc. Alături de vis, alte stări analoage : sincopa, extazul, catalepsia. Cînd priveşte pînza unei ape, el se vede reflectat în ea puţin altfel decît este în realitate şi totuşi acelaşi. Toate acestea îi pot sugera bănuiala după care corpul său nu e decît învelişul exterior al unei alte realităţi, care e sufletul şi care se poate desprinde de sălaşul său şi întreprinde o serie de acţiuni independente de ceea ce face trupul. Ajunge astfel la constatarea duală a unor substanţe paralele, care cîteodată se întîlnesc, coincid, dar care de cele mai multe ori se despart şi lucrează fiecare autonom. După cum în fiecare noapte sufletul poate părăsi corpul, tot aşa după moarte, el poate continua viaţa sa, chiar cînd corpul s-a descompus. Înarmat cu această viziune a lumii, el poate presupune un suflet în dosul nu numai al fiecărei fiinţe, dar chiar al obiectelor neînsufleţite în aparenţă.

Cum tendinţa către personificare e caracteristică mentalităţii oricărui om primitiv, aceste substanţe sufleteşti devin spirite, genii sau demoni. Ele se încarnează în oameni, în animale ori în lucruri. Sufletul oamenilor morţi trăieşte mai departe. El devine obiectul unui cult : cultul strămoşilor, al larilor sau al manilor. Lucrurile, care adesea rezistă voinţei noastre, sînt animate de aceste suflete : cîteodată prietenoase, alteori duşmănoase. Concepţia animistă devine naturistă şi fetişistă. Tot ce ne înconjoară astfel, universul întreg se însufleţeşte şi se personifică. Spiritele, demonii, sufletele strămoşilor ne ajută ori ne combat, ne sînt bine sau răuvoitoare. Pentru a trata cu ele, a le îmbuna sau a le speria, se inventează o serie întreagă de rituri care formează ţesătura diferitelor forme religioase primitive, care apoi, în diferite stadii de evoluţie, se transformă în mari religii universaliste, prin concentrarea într-o singură divinitate a mulţimilor de suflete : strămoşi, demoni, spirite, zei.

Explicaţia animistă, aşa de mult gustată acum cîteva decenii, pe vremea cînd teoriile lui Tylor erau crezute

pe cuvînt fără o prea îngrijită verificare a faptelor, întîmpină azi, după atîtea cercetări etnografice minuțioase și îngrijit făcute, o serie de mari dificultăți.

După aceste observații, concepția *dublă*, dualistă, a două substanțe coexistente, suflet și corp, a cărei realitate se prinde mai ales în vis, nu e conformă cu mentalitatea primitivului.

Pentru acesta, sufletul, deși cîteodată independent de corp, se confundă totuși cu el. O serie întreagă de organe ale corpului pot fi sediul sufletului și manifestarea lui materială și exterioară. Dacă trupul e rănit, și sufletul e la fel în locul corespunzător. Sufletul îmbătrînește o dată cu corpul. Nu se acordă ceremonii funerare, rituri piaculare oamenilor prea bătrîni: se crede că sufletul lor, devenit și el senil, nu mai merită această onoare. Cînd omul moare de o boală grea, se consideră că sufletul care supraviețuiește e și el atins, împuținat, degenerat [1].

Concepția dualistă a sufletului și corpului e o doctrină filozofică-religioasă, relativ tardivă, contemporană cu începutul unor speculații metafizice. E greu de admis, de altfel, că esența unei religii, care formează toată mentalitatea unor anumite societăți, că rolul imens al acesteia se poate explica prin fenomene de vis. E greu de acceptat că religiile se pot întemeia numai pe fenomene halucinatorii, lipsite de motive mai adînci, mai obiective. „Ființele sfinte n-ar fi deci, din acest punct de vedere, decît concepții fanteziste pe care omul le-ar fi plăsmuit într-un zel de delir care-l apucă regulat, în fiecare zi, fără a putea discerne la ce scopuri utile servesc, nici la ceea ce corespund în realitate... Astfel, nu numai că forma sub care puterile religioase sînt închipuite nu le exprimă exact..., dar în dosul acestor imagini și figuri n-ar fi nimic altceva decît coșmarurile unor spirite inculte." [2]

---

[1] Spencer and Gillen, *The native Tribes of Central Australia*, p. 506, citat de E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 86.

[2] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 97.

O religie e, desigur, ceva mai mult decît atît. Spiritele, demonii și zeii simbolizează realități mai adînci ale spiritului nostru. Ele sînt forme rudimentare ale ideii de divinitate. Aceasta nu înseamnă însă, așa cum vor unii, că fenomenul religios s-ar defini prin legătura care se stabilește între om și o divinitate, oricare ar fi acea legătură care unește cu un spirit misterios, care domină peste întreaga fire și în care el vrea să se simtă unit [1].

Această prezentare a religiei nu poate nici ea fi satisfătoare. Mai întîi fiindcă nu orice religie presupune respectul unei divinități. Iată, de pildă, budismul. Acolo ideea de Dumnezeu e complet absentă. Budismul, după expresia lui Burnouf, „se situează în opoziție cu brahmanismul ca o morală fără Dumnezeu și un ateism fără natură".

Doctrina budistă se fundează pe cele patru „nobile" adevăruri. Unul afirmă existența durerii ca o consecință a scurgerii continue a lucrurilor; al doilea înfățișează dorința drept cauză a durerii; al treilea recomandă suprimarea dorinței drept cea mai bună cale pentru îndepărtarea durerii; al patrulea indică cele trei etape prin care se poate ajunge la nimicirea dorinței: cinstea, meditația, înțelepciunea. La sfîrșitul acestor inițieri, se ajunge la mîntuire prin Nirvana. În toate acestea nu e nicăieri vorba de divinitate. Nu e vorba de originea lumii, de marile cosmogonii, de considerații de teodicee. Lumea e luată așa cum este, ca un fapt din care se trag o serie de consecințe etice. Această religie morală are totuși temple, un cult și o serie de preoți. E vorba de o comemorare a unui mare spirit moral căruia i se adresează o ofrandă de flori și se adoră unele imagini consacrate. E simplul cult al amintirii. Același lucru se aplică și unei alte mari religii a Indiei, jainismului [2]. Aceeași lipsă a divinității e caracteristică în fond și brahmanismului, din care aceste două religii decurg. Diferitele zeități care dominau concepția religioasă brahmanică s-au unit cu

---

[1] Aceasta e și concepția, cu oarecare variație, a lui Max Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, p. 101.

[2] E. Durkheim, *op. cit.*, 42—43.

timpul într-un fel de principiu impersonal și abstract. O entitate nepersonificată, care n-are nici unul din atributele Divinității. După cum observă E. Durkheim, chiar în sînul religiilor monoteiste, se găsesc o mulțime de prescripții, de interdicții, în care Jehova nu joacă absolut nici un rol. Astfel, biblia cere femeii să trăiască izolată cîteva zile în fiecare lună, sau în timpul nașterii ; ea oprește să se înhame împreună calul cu măgarul sau să se amestece carnea de porc etc., etc. Aceste interdicții, care au ca bază o rațiune de higienă ori de altă utilitate, se găsesc în fel de fel de religii. Ele n-au bază în rugăciuni, sacrificii, rituri adresate indulgenței ori bunăvoinței a vreunei divinități oarecare. Alteori practica sacrificiului operează direct, automat, prin ea însăși, fără ajutorul ființei divine. Așa, de pildă, în religia vedică, un anumit sacrificiu putea cu de la sine putere să spargă ușile peșterii unde erau închise aurorele și să elibereze astfel lumina zilei. De asemeni, în aceeași religie, unele imnuri ar avea puterea proprie ca, chiar contra voinței zeilor, să provoace ploile. În religia mozaică, la sărbătorile Tabernaculelor, evreii mișcau în aer crengi de sălcii, într-un anumit rit, ca să aducă ploaia. Ritul opera prin el însuși fără asistența divinității[1]. „Există astfel, spune Durkheim, rituri fără Dumnezeu și chiar rituri din care se nasc Dumnezei. Toate virtuțile religioase nu emană numaidecît de la personalități divine, și există relații de cult care au alt obiect decît să unească omul cu divinitatea. Religia depășește ideea de Dumnezeu sau de spirite și, în consecință, nu se poate defini exclusiv în funcție de acestea."

E. Durkheim și Școala sociologică franceză propun o definiție mai largă, care se poate aplica și religiilor celor mai primitive, care înglobează într-însa heterogenitatea multiplă a tuturor credințelor. Unele pleacă de la ideea de Divinitate, altele de la aceea de spirit, altele au la bază cultul strămoșilor, altele se închină unor puteri, unei energii nedeterminate, nediferențiate în esența ei, cum e de pildă noțiunea de „mana" la

[1] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 47—48.

unele triburi primitive, altele la un animal sau un obiect, cum e totemismul. Toate religiile însă operează o clasificare între două lumi, între două realități. Toate fac distincție între *sacru și profan.* Divinități, totemuri, puteri, zei, spirite, obiecte sau animale, toate sînt lucruri sacre. Ele sînt izolate, localizate în regiuni deosebite în univers și așezate într-o anumită ierarhie. Ele cer un anumit respect și o serie de rituri care să le servească. Pentru a le apropia, pentru a intra în contact cu ele, e necesară o anumită inițiere. Gradele mistice, treptele inițierii presupun din partea celui care vrea să intre în contact cu lucrurile sacre o transformare radicală, „totius substantiae", nu o simplă preparațiune. Înțelegerea și comunicarea lucrurilor sacre presupun o schimbare de calitate, o transfigurare radicală, o reîncarnare, o renaștere sub altă formă. Între sacru și profan nu există contact continuu. Ascetismul, călugăria, inițierea sînt practici uzitate de absolut toate religiile. Caracteristică religiei e această diviziune bipartită a lumii, care conține într-însa toate fenomenele și obiectele, repartizate în două categorii care se exclud una pe alta. Lucrurile sacre sînt „tabù", ele sînt protejate de interdicții stricte. Credințele religioase sînt reprezentări ale acestor obiecte ori ființe sacre și ale raporturilor pe care ele le susțin cu lumea profană. Ele întrețin o serie de culte care gravitează în jurul lucrurilor sacre. Dar spre deosebire de alte practici, oarecum individuale, cum e de pildă magia, orice religie presupune un anumit grup de credincioși. Nu există biserică magică. Acesta e caracterul esențial care deosebește magia de religie. Nu există însă religie fără o biserică. Magicianul operează izolat. El fuge de ceilalți colegi, nu invită credincioși la inițiere, nu se adresează unui colectiv[1].

O religie, după E. Durkheim, e astfel : „Un sistem solidar de credințe și practici relative la lucruri sacre, adică separate, interzise, credințe și practici care unesc

[1] Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909. Studiul asupra magiei.

într-o aceeaşi unitate morală, numită biserică, pe toţi acei care aderă".

Definiţia marelui sociolog francez se sprijină, aşadar, pe două elemente :

a) O clasificare între sacru şi profan ;

b) Un suport social : biserica.

Deosebirea între sacru şi profan are avantajul de a cuprinde într-însa clasificarea tuturor obiectelor de adoraţie, izolate prin interdicte. Faţă de definiţiile care plecau fie de la ideea de divinitate, fie de la aceea de spirit, de putere anonimă, de animal sfînt, şi care cuprindea fiecare numai un anumit tip de religie, aceea propusă de E. Durkheim pe ideea despărţirii între sacru şi profan e cu mult mai largă, putînd îngloba în ea toate fenomenele religioase cunoscute. Rămîne mai departe însă nelămurirea relativă la noţiunea de sacru. Ce caracterizează un lucru sacru ? Care sînt criteriile după care e recunoscut ? Ce face ca unele grupuri să acorde acest caracter unei entităţi şi altele alteia ? Durkheim pleacă de la ideea de sacru ca de la constatarea unui fapt pe care-l consideră dat şi de la care porneşte. Nu ne dă însă o definiţie a noţiunii de sacru. Or tocmai aceasta ar fi esenţa faptului religios. E perfect adevărat că toate religiile operează o diviziune bipartită între sfînt şi profan, dar după ce indicii recunosc ele ceea ce e sfînt de ceea ce nu e, adică de ceea ce rămîne în sfera profanului ?[1]

Primul element al definiţiei sociologice a religiei se opreşte tocmai acolo unde ar fi mai interesant să ne dea vreo indicaţie. Prin al doilea element, prin acela al prezenţei grupului de credincioşi, al bisericii care caracterizează religia spre deosebire de magie ori de altă formă învecinată, nu se pătrunde mai adînc în esenţa fenomenului religios. Un grup de credincioşi reprezintă agenţii care transmit ori manifestează credinţele. O biserică e cadrul exterior şi social al unui grup de credinţe. Punctul de vedere sociologic poate

[1] O încercare de definiţie a ceea ce e sacru ne dă R. Otto, *Das Heilige*, şi M. Scheler, în *Vom Ewigen im Menschen*, vol. I, *Das Göttliche*, p. 101.

reţine această instituţionalizare colectivă a credinţelor. Esenţa unui fenomen nu poate fi definită însă prin suportul ei social. Nu putem fi lămuriţi asupra naturii sportului, de pildă, din faptul că el e exercitat de o echipă. Orice societate e o reuniune de indivizi legaţi de un scop comun : o biserică, ca şi un partid politic ori o armată. Dar politica ori milităria nu sînt definite prin colectivele care le reprezintă. Afară de aceasta, fenomenul religios nu e totdeauna legat de o biserică. În formele superioare ale vieţii religioase, credinţa, ca şi comunicarea cu persoana divină, e adesea o chestie de conştiinţă personală, o problemă intimă de experienţă proprie a sufletului nostru. Credinciosul evoluat poate face parte formal dintr-o biserică. El se va ruga individual, va trăi fenomenul religios în felul său sufletesc. De la protestantism, în special de la Luther încoace, religia a devenit o afacere de conştiinţă pur personală, o problemă interioară particulară, care se rezolvă în afară sau paralel cu prescripţiile, dogmele ori riturile unor biserici.

Astfel, toate definiţiile ocolesc înfruntarea directă a problemei. Natura fenomenului religios ni se pare oarecum dibuită, fără a se insista asupra caracterului ei specific.

II

Văzut în intimitatea conştiinţei sub formă de stări religioase psihice, de extaz, de rugăciune sau de remuşcare sau proiectat în afară de cult sau rit, fenomenul religios e acelaşi în esenţa lui. A-l descoperi prin scrutările şi analizele introspecţiunii sau prin observaţiile „behaviorismului", în conduitele sale exterioare, deosebirea nu e decît de metodă[1].

Şi Psihologia şi Sociologia ne pot ajuta la completarea documentării. Vom culege faptele şi informaţiile din amîndouă sursele. Pentru a putea ajunge la o caracterizare generală a faptului religios, vom pleca de la aspectul negativ al acestuia. Vom căuta să desprindem

[1] Vezi şi M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, vol. I, p. 275.

mai întîi pe cale indirectă aceea ce religia respinge, aceea ce desconsideră ca areligios în mod curent. În adevăr, religia ne apare într-o anumită perspectivă a ei ca un sistem de *interdicții*, ca o serie de opriri, de înștiințări și chiar de amenințări, însoțite adeseori de înfiorătoare sancțiuni de a nu face sau de a face anumite acțiuni. Toate religiile conțin porunci de evitare a anumitor fapte și toate, sub o formă sau alta, indică teribile consecinți la care se expune acel care calcă aceste oprelişti. Decalogul conține 10 porunci. Unele sînt de abținere, altele de efectuare a unor fapte. Budismul formulează și el patru reguli de înțelepciune, care sînt, în fond, patru ordine de evitare a unei serii întregi de abateri periculoase. Biblia interzice o serie enormă de fapte care ni se par ori absurde, ori avînd la baza lor o justificare. Acestea sînt resturi magice în toate religiile, magia fiind forma primitivă de religie care se ocupă cu prezervarea de anumite greșeli contra higienei, care pot fi dezagreabile ori fatale. Interdicțiile religioase nu sînt urmate numai de sancțiuni materiale și automate. Afară de acestea, sancțiunile ce urmează interdicțiilor religioase sînt de caracter moral și social. Victima e considerată impură și evitată ori anihilată. Religiile primitive cunosc mai mult ca cele evoluate aceste ordine de abținere, cunoscute sub numele polinezian generalizat de „Taboo". Ele au la bază, cum a stabilit E. Durkheim, o separație între două domenii, acela sacru de acela profan. Aceste două ținuturi nu se pot confunda, nici măcar atinge. Două lumi impermeabile fără anumite condiții de preparație, de inițiere, de luare de contact mistică.

Încălcarea sau amestecul lor poate aduce grave neajunsuri pentru întreaga viață a grupului. Aceste două regiuni ale existenței nu pot participa unele la altele. Sfera religioasă a sfințeniei nu poate fi pîngărită de atingerile triviale ale vieții profane. Materialul din care sînt construite obiectele de cult, gradul de rudenie totemică a servanților lor, alimentația ori relațiile sexuale ale ființelor în legătură simbolică cu ceea ce constituie divinul trebuie să aibă anumite întrebuințări și numai în anumite condiții. Astfel, interdicțiile *de contact* vin în primul rînd. Profanul nu poate manipula ori apropia măcar lucruri sfinte, cum sînt de pildă așa-numitele „churinga" sau „bull-roerers", nu poate atinge cadavrul anumitor morți, nu poate absorbi nici un aliment care ar avea vreo legătură simbolică cu totemul clanului. Nici privirea lucrurilor sacre nu e îngăduită. Femeia nu poate vedea instrumentul cultului. Nu se pot pronunța formule ori vorbe sacramentale[1]. Viața primitivului e despărțită în două categorii bine delimitate: de o parte, vînatul, pescuitul, culesul fructelor, adică viața economică obișnuită, de altă parte, viața sfîntă a cultului. Toate ocupațiile temporale sînt paralizate în timpul marilor ceremonii. Acest lucru e caracteristic majorității religiilor. De asemeni, domeniul sacru cu cel profan nu pot fi contigue. Ele trebuiesc separate în spațiu; de aici nevoia de a crea temple, biserici, sanctuare, locuri de cult, închise și izolate. Ele nu pot coincide nici măcar în aceleași perioade de timp, în aceleași ore, zile sau chiar anotimpuri. De aci sărbătorile și împărțirea în zile faste și nefaste.

La toate acestea, trebuie să mai adăugăm practicile și riturile ascetice, prezente în toate formele religioase. Ele au drept scop ca prin suportarea suferinței să deprindă omul la inițierea căilor sferelor sfinte. Prin durere el se purifică de elementele profane, adică de viața materială, obișnuită, care e viața păcatelor spre a fi apt să înțeleagă și să participe la viața divină. Renunțarea, abnegația, suferința îl prepară pentru ascensiunea la aceste înalte regiuni, prin înnobilare și purificare.

Așadar, în orice fenomen religios, o serie de comandamente izolează regimul sfînt de cel laic, făcînd din cel dintîi un grup de valori care nu pot fi ajunse decît prin anumite preparații.

Care e natura acestor două straturi izolate? Cu alte cuvinte, care e semnificația sacrului care trebuie despărțit și întreținut cu o mare grijă și care e aceea a profanului, care trebuie îndepărtat ca să nu atingă în-

[1] E. Durkheim *op. cit.*, p. 428—440.

tr-un contact impur perfecțiunea celui dintîi? Ce combat și ce conservă toate religiile?

Din uriașul material comparat care ni-l oferă știința religiilor, se poate vedea acum, cu o deosebită consecvență, că religiile prigonesc ceea ce e pămîntesc, trecător, ceea ce e legat de caducitate și recomandă ceea ce e în afară de determinările timpului sau ale individuației. Pe scurt, religia prigonește peste tot relativismul. Pentru ce?

Spectacolul lumii empirice, ca și al legăturilor raționale pe care le stabilesc seriile de fenomene între ele, se prezintă și în instinctul omului primitiv, și în conștiința reflexivă a omului cultivat, înarmat cu previzibilitatea cauzală, ca lipsit de unitate, de coerență și de stabilitate desăvîrșită. Oferind oarecare uniformități, unele posibilități de previzibilitate, fenomenele naturii sînt pecetluite de semnul individualizării și de acela al efemerității. Rațiunea poate descoperi gratuit, prin construcții matematice ori logice pe care le aplică apoi lucrurilor spre interpretare, identitate sau dependență. O anumită rebeliune, o recalcitranță a faptelor dovedește totuși că ele sînt inasimilabile la identitate și cu atît mai puțin la stabilitate. Surpriza, variația discontinuă apare peste tot. În afară de acestea, trebuie avută în vedere perimarea tuturor lucrurilor din lumea aceasta. Nu se poate menține ca fermă și neschimbată nici o ipoteză. Viața omului trece. Trec și sănătatea, și averea, și gloria. Relațiile cu ceilalți oameni sînt schimbătoare și nesigure. Caracterul semenilor e enigmatic și neașteptat. Dreptatea se schimbă în nedreptate, bunătatea în răutate, prosperitatea în mizerie. Sforțări penibile și lungi nu duc de cele mai multe ori la nici un succes. Dorințele și speranțele rămîn vane. Dezamăgiri de oameni și de situații. Un sentiment de insecuritate și de grijă permanentă întovărășește credincios viața omului. În plus, o frică de necunoscut, de demonii cei răi, de perfidia împrejurărilor, de ceea ce aduce dezastruos clipa și viitorul. Toate acestea întrețin o atitudine de desperare față de tot ce e pe lumea aceasta, lumea profană și pieritoare. E firesc ca aspirațiile oamenilor să năzuiască către o altă lume, care să conserve și să asigure. Omul depozitează atunci toate tendințele sale către siguranță într-o lume sau o ființă eternă, perfectă și imuabilă, ce nu cunoaște mizeria relativului. H. Höffding arată, cu dreptate, că religia n-are alt scop decît conservarea valorilor. Plăsmuirea unui sistem de credințe și de mituri în care securitatea deplină să domnească. O astfel de lume însă nu poate fi una în care să domnească ineditul permanent, noutatea surprinzătoare, variația infinită, individualizarea excesivă a lucrurilor și oamenilor. Bergson crede că religia e o continuare a instinctului vital prin care acesta se asigură contra imprevizibilității. Dar viața, după cum arată el, e o evoluție creatoare, adică curgere succesivă de noutate neîntîlnită. Cum poate protesta, cum se poate asigura viața atunci contra ei însăși, adică tocmai contra atributelor ei esențiale? E aici o contradicție în opera celebrului filozof. Adevărul e că religia nu merge pe același plan cu viața. Viața creează mereu inedit, se varsă în forme individual ireductibile una la alta. Viața e durată: scurgere și isprăvire. Iar religia vrea exact contrariul: adică conservare, tendință către identitate, suspendare a evoluției creatoare. Religia nu înăbușă viața, din contra. După cum vom vedea îndată, o ajută cînd se deprimă.

Oprește, refulează excesele anarhici ei luxuriante, oferind un echilibru dezmățului vital, plăsmuitor de forme variate la infinit și de situații de neprevăzut. Religia urmărește astfel o eliminare a relativului din existență. Orice individualizare, orice noutate, orice trecere sau epuizare, orice răsturnare sau ridicare o sperie și o amenință. În orice religie, de la primitivii Australiei Centrale și pînă la misticismul catolic rafinat, descoperim o *năzuință către nedeterminare*. Orice e determinare, e moarte, a spus cu drept cuvînt Hegel. Orice capătă formă și contur își semnează prin aceasta verdictul de moarte. Numai *absolutul inform, general și infinit poate fi singura ipoteză ontologică în care nici o epuizare, nici o moarte și nici o surpriză să nu ne amenințe*. De aceea, religia și-a luat misiunea de a urmări o neutralizare față de orice ieșire din indeterminare. Nu e locul aci de a face un studiu mai amănunțit al acestei

probleme, privită din acest punct de vedere. Toată mitologia indiană e o operă de contopire într-o substanță unică și eternă. Ipostazele firii, printr-o serie de peripeții de uriașă epopee religioasă, tind să fuzioneze într-un singur principiu, fără calitate și fără formă. Ceea ce urmărește budismul e tocmai desființarea individuației, deci a determinării, care naște veleitatea și dorința, iar acestea suferința. Marea familie a religiilor totemice au la bază existența unei puteri nediferențiate „mana" : substanță insesizabilă, care curge și se încarnează în oameni și lucruri. Mai tîrziu, un început de individualizare se obține prin ființa diferitelor divinități. Dar acestea sînt concepute tot ca o substanță unică și absolută, fără limitare și fără moarte. Dumnezeul creștin e unul în fond, el însă ia aspectul trinității, după cum substanța infinită se realizează în diferite atribute. La bază e același principiu de putere, de existență nediferențiată ca și la „mana" triburilor înapoiate. Fiindcă în fond aceeași nevoie, aceeași tendință o incită și o cere.

Toți gînditorii care au cugetat la esența fenomenului religios au găsit ca esență a religiei, sub diferite formule, această putere neprecizată. Fie că e vorba de „dinamismul primitiv" al lui Leuba sau de „energetica primitivă" a lui Marrett, e vorba tot de acea substanță nedeterminată și activă. Sub ideea de suflet, sub ideea de natură, sub ideea de totem, plecînd de la sistemele care fac să graviteze religia în jurul uneia din aceste noțiuni esențiale, sîntem de acord azi de a întrevedea ideea de putere, de forță impersonală, un Dumnezeu amorf, fără nume, fără istorie, imanent lumii, împrăștiat într-o mulțime nenumărată de lucruri, virtualitate capabilă de altfel de a se fixa în forme concrete [1].

Motivele pentru care religiile au recurs la această ipoteză a unei substanțe nedeterminate sînt multiple : dificultatea de a acorda vreo caracteristică unei entități impalpabile, prestigiul misterului, neputința de compromitere sau de insucces. Dar mai ales, oroare de relativ, adică de nesiguranță, în consecință, nevoia de absolut,

[1] H. Delacroix, *La religion et la foi.* p. 414.

care singur poate ajuta și consola infinitele insuficiențe ale existenței.

O existență nedeterminată se definește prin cel puțin patru caractere :

a) *Transcendență.* O astfel de existență nu poate fi eu sau altul, căci atunci ar avea o caracteristică. Ea trebuie să depășească individul, să existe dincolo de el, de rațiunea și simțurile sale. Numai așa își păstrează misterul și prestigiul. Hegel a arătat acest aspect : „Religia ne ridică deasupra lucrurilor temporale, ea e regiunea unde conștiința vede toate enigmele rezolvate, toate contradicțiile conciliate, toate durerile potolite, într-un cuvînt, regiunea eternului adevăr, a repausului și a fericirii veșnice". Orice experiență mistică caută o fuziune cu această regiune transcendentă. Trebuința urgentă a misticului este de a sări dincolo de el și a se confunda în ceea ce-l învăluie și-l întrece, o aspirație către absolut, o „imaginație ontologică" a acestui absolut, după expresia lui William James.

b) *Atemporalitate.* Fenomenul religios nu poate accepta categoria timpului. Toate religiile pomenesc de eternitate. Prin aceasta ele nu înțeleg o succesiune infinită de momente separate, ci o simultaneitate, „eternul prezent", care nu cunoaște schimbarea și alterarea.

c) *Identitatea.* Nedeterminarea presupune o identitate ideală a tuturor aspectelor. Orice diferență introduce individuația părților. Realitatea divină e una și aceeași. Formele concrete care le îmbracă sînt doar atribute ale unui substrat unic. Trinitatea presupune unul și același Dumnezeu. Fazele metempsihozei aparțin aceluiași principiu.

d) *Inefabilitate.* Ceea ce nu e caracteristic, ceea ce nu prezintă diferențe și e identic cu restul nu se poate exprima. Infinitul ca și absolutul nu se pot spune. Posibilitățile limbajului sînt paralizate. Singura comunicare cu Divinitatea e o iluminare tăcută, o intuiție extatică, deasupra cuvintelor sau a imaginilor.

Se pune acum întrebarea cum e posibilă comunicarea cu o asemenea existență ? În primul rînd, pentru cei cu o vocație specială, prin experiența mistică, de care ne vom ocupa mai departe. În al doilea rînd, printr-un

act intelectual, care să rămînă indiferent la toate dezmințirile, la toate contradicțiile pe care rațiunea ori constatarea empirică i le poate pune în cale. Acest act de credință e un act de credit total, de încredere nestingherită, o acceptare gratuită și globală, fără rezerve posibile, față de datele experienței ori de concluziile rațiunii. Cum lumea empirică poate tulbura prin mesajele ei trimise judecății noastre credința, orice spărtură în unitatea infailibilă a acesteia o poate ruina. Credința e un refuz de analize și de discuții, un daltonism intelectual. E vorba de o acceptare totală. Margaret Füller, iluminata americană, avea o frază favorită: „Accept universul". Raportată această frază lui Carlyle, el a exclamat: „Frumoasă complezență!" Credința e, în adevăr, un act de complezență (față) de o realitate simțită, dar invizibilă. Astfel de realități pot crea în noi stări de credință. Credem în conținutul unor concepte abstracte ca: libertate, nemurire, esență, fire, existență. Fără să aibă un conținut sensibil, fiind din punct de vedere al cunoașterii goale de sens, ele au, după cum a arătat Kant, o semnificație determinantă din punct de vedere practic. În fața ficțiunilor ne purtăm, după expresia lui H. Vaihinger, *ca și cum* libertatea ori nemurirea ar exista în adevăr.

Astfel instrumentul de nedespărțit al contactului cu indeterminarea situată la baza religiilor e credința. De aceea toate practicile religioase vor cere absolutul ca scop, credința ca mijloc. Ele vor combate cu ultima energie starea de îndoială, prin care relativul intră și dizolvă integralitatea încrederii. Fie că e fundată pe autoritate, pe rațiune prin dogmă, pe experiența mistică, pe participarea afectivă, credința e singurul mijloc pentru a susține legătura cu absolutul.

Rațiunea mentalității religioase stă într-un proces de apărare, de asigurare prin eliminarea tulburării relativiste. O lume sacră care să conserve valorile și să înlăture dezamăgirile nu e posibilă decît în nedeterminare. Astfel, religia are un caracter stenic. Un antidot la variație și relativitate. Ea menține tonusul vital deprimat de surpriză și dezordine și pe care morala, arta, filozofia, prin soluțiile lor relative, nu le pot înlătura. Efectul credințelor religioase în tămăduirea nevrozelor e cunoscut. Vestitele „Mind cure" ale americanelor, tratamentul prin sugestie al sectei „Christian Science" a format una din medicațiile psihologice[1]. În rezumat, *Religia e o terapeutică psihică, o acțiune de caracter stenic, contra depresiunii cauzate de dezordinea relativistă, acțiune susținută prin dogme, practici, instituții ori prin comunicări mistice directe.* Un sentiment de bucurie și liniște urmează. Credinciosul e radios și fericit. El se simte întărit și sprijinit. Toți misticii de la Sf. Jean de la Croix la M-me Guyon descriu acest sentiment de teribilă euforie.

Așa fiind, urmează că credinciosul trebuie să elimine din viața sa oricare din formele de relativism. Ele pot fi următoarele:

a) *Scepticismul.* Starea de îndoială produce panică ori deprimare. E deci cea mai antireligioasă atitudine, forma cea mai frecventă a relativismului „a priori". Atitudinea ironică e o bagatelizare și o minimalizare a lumii. Ea pleacă de la postulatul instabilității generale a firii. Cu drept cuvînt romanticii germani o considerau drept „sentimentul eternei agilități". Ea consideră lucrurile dintr-un punct de vedere ușuratic, suprimînd caracterul adînc al fenomenelor. O micșorare a tuturor valorilor pînă la rangul insignifianței.

Sarcasmul, o altă formă a scepticismului, în care a excelat un Voltaire, înseamnă suprimarea oricărui sentiment de venerație. Introducerea batjocurei în locul adorației. Cu dreptate Goethe spunea că fără funcția respectului morala ca și religia nu sînt posibile.

În afară de forma ironică și de cea sarcastică, scepticismul mai ia și pe aceea a frivolității. E o stare de indiferență, de ceea ce francezii numesc „je m'enfichisme". Sentimentul religios însă e grav și însoțit de solemnitate. Cochetăriile intelectuale în genul lui E. Renan ori Anatole France sînt cele mai apropiate de ateism. „Orice atitudine cu adevărat religioasă trebuie

[1] P. Janet, *La médecine psychologique*, p. 14.

să aibă în ea ceva grav, serios și duios. Ea poate să fie veselă, însă nu batjocoritoare, tristă, dar nu disperată, nici blasfematorie. Experiențele religioase ... sînt impresiuni solemne... Vom înțelege prin divin, în mod exclusiv, o realitate primă de așa natură, încît individul se simte obligat de a lua în fața ei o atitudine solemnă și gravă, lăsînd deoparte orice blestem și orice glumă."[1]

De asemeni trebuie eliminată ca antireligioasă și o altă formă a scepticismului : anume criticismul. Baza acestei atitudini e funcția de discriminare, adică găsirea de deosebiri. Or, starea de nedeterminare pe care am găsit-o la baza religiei tocmai aceasta evită. Nu e de mirare că poporul cu cea mai mică vocație religioasă, francezii, sînt și poporul cel mai critic, cel mai apt pentru a individualiza fenomenele și a le separa unele de altele.

b) *Pesimismul.* W. James, în celebra sa carte *Experiența religioasă,* face deosebirea între stoici și creștini din punctul de vedere al religiozității. „Cînd Marc Aureliu meditează asupra rațiunii eterne, ordonatoare a universului, în cuvintele sale sună un ton glacial, care ne face să ne înfiorăm și pe care nu-l întîlnim niciodată în scrierile religioase ale creștinilor. Ca și ei, el acceptă universul, dar ce puțină pasiune, ce puțină exaltare în spiritul împăratului roman!"[2]

Stoicii se resemnează trist și oarecum silit. Creștinii cred cu entuziasm și bucurie. Stoicii sînt defensivi, pasivi. Credincioșii sînt activi și exuberanți. De asemeni, spiritele disperate nu pot găsi — contrar afirmațiilor lui Kierkegaard — o soluție religioasă. Un Schopenhauer, un Nietzsche nu vor putea găsi în religie acel caracter tonic pe care-l caută toți credincioșii. Cu atît mai mult, cu cît pesimismul acestora nu e un pesimism ontologic — așa apare mai tîrziu la Heidegger —, ci unul relativist. E un fel de protestare, de comentare acră, în care rînd pe rînd e denunțat cîte un aspect al existenței, criticat, găsit întristător și deprimant. E un pesimism temperamental, o proastă umoare sufletească,

[1] W. James, *L'Expérience religieuse,* p. 34.
[2] *Ibidem,* p. 36.

care colorează în negru orice aspect al lumii. Nu același e cazul budismului. Acesta e un pesimism ontologic. Cu toate acestea, ceea ce combate budismul e tocmai procesul de determinare prin dorință, atașarea de aspectul individual al lucrurilor. Concluzia e aspirația către o stare finală nedeterminată.

c) *Individualismul.* Concepția universului în forme pluraliste nu poate duce, cu toată părerea contrarie a lui W. James, la dispoziții religioase, decît dacă pluralismul e considerat ca aparență variată a unui substrat comun. Relația cu un univers descentralizat, cu părți autonome e plină de riscuri și de decepții. Garanția liniștii și beatitudinii senine nu poate fi dată de o asemenea alcătuire a firii. Aceasta pentru concepția metafizică. Pentru latura socială și morală, individualismul menține același relativism.

Luther a interiorizat și mărginit la accepția sa individuală credința. El a făcut din ea o afacere de conștiință. Prin aceasta a dat libertății sufletești și vieții interioare un mare avînt. Aceasta numai în procesul psihic intern. În afară, el a preconizat conformismul. De aceea, protestantismul a rămas din punct de vedere social pasiv și absent, luîndu-și doar libertăți de conștiință. E. Durkheim crede că sub conceptul de „mana", putere anonimă, se ascunde ca sens societatea cu transcendența și permanența ei. Colectivul e totdeauna mai aproape de religie decît individualul. Primul învăluie și întrece printr-o ambianță difuză și vagă existența pieritoare și precisă a individului. Societatea poate forma materia emoției religioase. Pentru acest motiv religiile, în ordinea politico-socială, au susținut totdeauna conformismul, politica de stat și tendințele conservatoare. Nicăieri și niciodată ele n-au fost forțe social-revoluționare.

Scepticism, pesimism, individualism sînt stigmate ale determinării relativiste. Peste tot, religiile le-au eliminat și au dus o luptă înverșunată contra lor. Prin aceasta ele respingeau mesajele pe care natura înconjurătoare, haos anarhic de forțe care se ciocnesc orb, le trimitea conștiinței noastre. Sufletul primitivului a simțit nevoia de ordine. Presimțind anumite raporturi

cauzale, el a recurs la procedeele magiei, devenită mai tîrziu, prin evoluție, conduita științifică și experimentală, creînd astfel un început de ordonare a fenomenelor. Dar experiența cauzală nu l-a satisfăcut.

Prin insuficiențele ei, natura provoacă încă dezordine, excepție, schimbare neatentă. Ea nu se lăsa domesticită de poruncile determinismului științific. O nevoie și mai mare de claritate, de stabilitate totală se făcea simțită. Ea nu putea fi potolită decît prin noi construcții mintale, în care să se capete liniștea și limpezimea definitivă. Aceasta nu se putea găsi decît o dată cu goana contra relativității, în acceptarea unei ipoteze de absolut, ca un ultim refugiu, de întărire și consolare.

Astfel, religiile și mitologiile au încurajat aspirația către asemenea stări. Să analizăm cîteva din cele mai importante.

a) *Totalitatea.* Etimologic considerată, religia are la început sensul de adunare, de grupare. „Relegere" înseamnă a readuna, a adiționa mereu, a totaliza. Acest sens îl acordă religiei și Cicero, pentru care omul religios e acela care adună acte de onoare zeilor, adică acela care se concentrează sufletește. Pentru Fichte, religia e o „grupare a spiritului". Astfel, prima grijă a credinciosului e o năzuință către întregire. Sentimentul de limită al existenței umane trebuie depășit, într-o aspirație de contopire cu existența absolută, cu dumnezeiescul. Dar această tendință de depășire a frontierelor sufletești nu se realizează, fiindcă sufletul nostru are dorinți, nevoi, nostalgii, aspirații sau doruri. Acestea pot fi pentru esențe banale, pentru necesități lumești.

Actul religios de completare e imanent. El corespunde unei legi constituționale a conștiinței noastre. După părerea lui Max Scheler, actul religios e dat prin însuși caracterul finit al conștiinței noastre. El nu se realizează, cum cred unii, empiric, prin „experiențe religioase", ci e constitutiv structurii limitate a conștiinței, care, tocmai fiindcă e mărginită, presupune în afara ei nemărginitul.

Astfel, actul religios nu tinde către totalitate pe cale psihologică — cauzală și nici teleologică finalistă, ci e împlinit în însăși natura alcătuirii noastre sufletești. De

aci urmează că actul religios se deosebește de altele spirituale prin lumeasca transcendență (Welttranszendenz) a intenționalității sale și în al doilea rînd prin satisfacția sa numai la contactul cu dumnezeiescul [1].

Această noțiune a „dumnezeirii" se definește la rîndul ei prin două caractere. Mai întîi, prin aceea că ea e o existență absolută, adică față de care celelalte existențe, inclusiv aceea a eului nostru, e dependentă, subordonată, parțială. În al doilea rînd, prin aceea că existența divină e sfîntă, adică simbolizează în raport cu eul nostru o superioritate totală în eficacitate și putere. Raporturile de dependență existențială sau de inferioritate în eficacitate nu sînt de ordin cauzal, ci de ordin simbolic, ele fiind descoperite prin revelație [2].

Nu vom discuta aici concepția fenomenologică a religiei. Ne vom mulțumi pur și simplu să constatăm că, fie în accepția apriorică, fenomenologică, fie în aceea empirică a „experienței religioase", fenomenul religios presupune o aspirație către totalitate. Raportul, cauzal sau simbolic-semnificativ, între om și divin e acela de la parte la tot. Sentimentul acesta descoperit prin analiza interioară mai întîi de către Schleiermacher e acela de atîrnare. Spovedaniile misticilor, toate, pomenesc de un sentiment de insuficiență, de incompletitudine și, corelativ, de o nevoie de completare, printr-o unire cu „Totul". E trăirea mistică, repetată în toate mărturisirile, de la Sf. Tereza la M-me Guyon, de la Eckhart la Jacob Böhme, în termenul de fuziune. O nevoie de uniune și imanență, necesitatea de „a se pierde în Dumnezeu". Unii vorbesc de „micul izvor care se revarsă în fluvii sau ocean", alții de „logodna sacră, de unire tainică cu divinul", alții, ca Saint Jean de la Croix, în „urcușul Carmelului", de ascensiuni pe trepte succesive către vîrfuri greu accesibile. Actul religios e o urcare de la regiunea parțialității precise și mărginite către

[1] M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, p. 245—251.
[2] M. Scheler, *op. cit.*, p. 101—110.

infinitul totalitar (totalitatea în limbajul misticilor însemnînd infinit), fără limită și caracterizare.

b) *Unitate.* Nicolae de Cusa definește ființa lui Dumnezeu cu formula „Coincidentia oppositorum". Divinul e locul unde toate contradicțiile, toate opozițiile, antagonismele cosmice se topesc într-un principiu unic. Absolutul divin înseamnă reducerea aceluiași factor comun, a tuturor divergențelor, variațiilor, transformărilor lumii terestre. Coincidența contrastelor nu se poate realiza decît în faptul religios. Aspectul haotic al cosmosului se reduce în intuiția religioasă la tolerare, la o coexistență a contrariilor sau a diversităților. Ele pot sălășlui împreună fără să se elimine sau să se ciocnească. Principiul contradicției nu le supără, căci ele se raportă, în ultimă instanță, la același principiu. În fond, ne găsim în aceeași stare de suflet ca aceea condusă de legea participației, din formele inferioare de cunoaștere. E vorba de un proces, în ordinea sentimentelor, analog cu acela al percepției care unifică diferite senzații. „Locul pe care obiectul religiei îl ocupă în suflet e condiționat de faptul că razele ieșite din toate straturile se încrucișează în obiect, în același fel cum un obiect dobîndește pentru noi realitatea sa, fiindcă reunește senzațiile simțurilor diferite. Trebuie ca astfel el să ofere posibilitatea, cel puțin virtuală, de a fi constatat de simțuri diferite. Cu cît simțurile care sînt în măsură de a-l constata sînt mai numeroase, cu atît el va fi mai obiectiv, cu atîta va fi mai sigur și mai fixat. Astfel, trebuie ca numeroase și diferite interese ale vieții să se reunească, pentru ca tocmai multiplicitatea direcțiilor lor să intre în joc și să poată permite fixarea poziției obiectului religios. Aceste direcții nu se încrucișează într-un obiect preexistent. Din contra, prin faptul că ele se încrucișează în el, el ia viață și trebuie ca obiectul religios să se așeze dincolo de realitatea sensibilă, fiindcă nu există punct de vedere empiric care ar putea reuni în el această abundență, această divergență de linii corespunzînd la direcții interioare. Astfel, toată multiplicitatea vieții interioare găsește o

unitate în elevațiunea religioasă a sufletului, după cum existența își găsește unitatea în Dumnezeu." [1]

E nevoie, așadar, de o opoziție, de o contradicție pentru ca rezistența sufletească să creeze prin reacțiune această unitate a actului religios. Dualismul între suflet și corp, între slăbiciunea cărnii și tăria sufletului pe care a semnalat-o Sf. Paul, între bogăția și tensiunea ridicată a vieții, între fericire și mizerie sufletească sînt contraste care provoacă, excită apariția nevoii de unificare a conștiinței în conduite religioase.

Marile vocații religioase au ieșit, în genere, din constituții psihice prezentînd fenomene de dublare ori multiplicare a personalității. Sfîșierile interioare, zbuciumul suspendat pe mai multe alternative, a format un teren deosebit de propice pentru conversiunea religioasă. Între multe altele, se cunoaște cazul lui Sf. Augustin : Pînă în ziua cînd a auzit o voce într-o grădină, care i-a strigat „Ia și citește" și deschizînd Epistola către romani a Sfîntului Paul : „Banchete, beții, desfrîu, certuri și rivalități : părăsește toate acestea : îmbracă-te cu haina Domnului Isus Christos și lasă poftele trupluí", el dusese o viață păgînă.

După cum nevoia de totalitate e cerută de mărginirea cîmpului conștiinței și formează nevoia de absolut, tot așa contrastele și luptele interioare cer o altă necesitate de absolut, care e aceea a nevoii de unitate. Din structura limitată și contradictorie a sufletului nostru, se încheagă o contra-reacțiune de salvare, care în lipsa altei puteri sufletești e aspirația către divin. Dacă nu s-ar apăra prin religie, organizația sufletească a multor oameni s-ar nărui. Forțele caracterizate în determinări individuale s-ar ciocni la infinit. Eul lor ar fi un etern teatru de război, care ar paraliza opțiunile și hotărîrile lor spre acțiune. Topind prin unitatea religioasă conflicte divergente, de tendințe eterogene, intrînd în convergență, în indeterminare, sufletul își găsește un liman de pace și repaus.

---

[1] G. Simmel, *La religion et les contrastes de la vie*, în *Mélanges de philosophie relativiste*, p. 157.

c) *Indeterminarea timpului.* Faust, ajuns la starea de beatitudine a împăcării definitive cu sine, a putut porunci clipei să se oprească : — „Ô temps, suspends ton vol" e strigătul oricărei emoţii religioase, care fuge de ruina progresivă a timpului, de descompunerea prin durată a oricărei realităţi. Dacă împărţirea existenţei în aspecte şi tendinţe individualizate crea anarhie şi ciocnire, împărţirea duratei, în momente succesive, aduce depresiune şi disperare. Lamentărilor tuturor vechilor religii faţă de constatarea că toate lucrurile trec şi pier nu le-au putut fi opuse decît suprimarea determinării timpului în momente separate şi efemere, prin două categorii religioase : eternitatea şi simultaneitatea. Eternitatea e totuşi o formă de relativizare. Timpul curge în momente distincte, individualizate în durată. Numai că viaţa unei stări se prelungeşte fără sfîrşit. Simultaneitatea însă suprimă complet şi radical toată categoria temporală.

Combătînd eroziunea timpului, unele religii s-au refugiat în „viaţa eternă", altele au inventat „prezentul etern", adică simultaneitatea, după care totul e dat o dată pentru totdeauna, schimbarea şi alteraţiunea fiind total eliminate din existenţă. Prelungirea vieţii după moarte printr-o viaţă veşnică e una din soluţiile acelora care păstrează contactul cu viaţa pămîntească. Ea aparţine religiilor mai realiste şi mai puţin radicale. Au avut-o în primul rînd grecii. Ei aveau sentimentul inevitabilităţii morţii. Fiul lui Priam, Lycaon, răpus de Achile, îi cere să-i cruţe viaţa. Dar acesta îi răspunde blînd şi calm cu faimosul pasaj din *Iliada* : „Scumpul meu, trebuie să mori. De ce te vaiţi atîta ? Nu vezi tu cum sînt de mare şi de frumos ? Totuşi şi asupra mea e atîrnat destinul nemilos şi moartea. Mai devreme sau mai tîrziu, la răsărit sau la apus de soare, sau în miezul zilei, un războinic îmi va smulge sufletul, lovindu-mă cu lancea sau cu săgeata arcului său". După care, „Achile taie cu sabia capul bietului băiat, împinge cu piciorul trupul lui Lycaon în Scamandru, chemînd peştii fluviului să-i înghită grăsimea sa albă".

Viaţa nu e eternă. Un pas către eternitate e cîştigat în aceea că viaţa pămîntului e considerată foarte lungă. În cultul iranian al lui Zoroastru, viaţa istorică a pămîntului trebuie să dureze douăsprezece mii de ani. E numai o eternitate scurtă, o concepţie a infinitului temporal văzut sub forma simplistă a unei dimensiuni lungi. Acest mod de a vedea îl găsim şi în evanghelie, în epistolele Sf. Paul, în evanghelia lui Ioan, dar mai ales în Apocalips. Viaţa pămîntească, istorică merge către un scop. E judecata cea din urmă, după care urmează veşnicia.

Înaintea creştinismului, această concepţie a unui timp istoric care merge către eternitate se găseşte în cultul lui Zoroastru. Perşii au influenţat pe evrei. Origina acestei idei poate să fie indo-europeană, ea pleacă din parsism către iudaism şi apoi către creştinism. Eternitatea urmează după scurgerea evolutivă a existenţei pămînteşti. Aceasta ajută pentru a fi cîştigată viaţa de apoi. Ea se va istovi într-o zi cînd Dumnezeul aşteptat va veni : „Iată, iată Dumnezeul nostru, l-am aşteptat şi el ne va mîntui" (Isaia, XXV, 9). Numai domnul Iehova e puterea durabilă (Is. XXVI, 4). Din aceste strigăte de aşteptare a veşniciei iese profetismul. *Cetatea lui Dumnezeu* a Sf. Augustin, ca şi *Discursurile asupra istoriei universale* ale lui Bossuet sînt inspirate de acest mod de a vedea.

În alte religii, absolutul temporal nu ia forma schimbătoare a evoluţiei treptate spre cucerirea eternităţii, ci se prezintă direct ca o viziune statică şi simultană a existenţei. Nu mai sîntem în prezenţa a două lumi, a două vieţi, una trecătoare şi alta veşnică, trecînd din una în cealaltă prin merit şi iniţiere. Ni se arată o singură ipoteză * dată o dată pentru totdeauna. Dumnezeu nu e conceput ca fiind în afară de temporalitate, în „saecula saeculorum", numai în una din formele sale, în cealaltă incarnîndu-se în viaţa temporală, ci în afară de timp şi într-o singură înfăţişare. Experienţa mistică, aceea care recurge la extaz, nu mai cunoaşte mărginirile timpului. Misticul trăieşte un prezent etern,

* Mai curînd : *ipostază* (n. ed.).

în afară de modalitatea duratei. El nu cunoaște schimbare ori degradare. Totul e dat și neschimbător.

O serie de religii, spre deosebire de iudaism, creștinism ori parsism, pentru care atemporalitatea se cîștigă treptat, se înfățișează de la început sub forma încremenită a unei stări fixe o dată pentru totdeauna. Budismul, doctrinele Vedantiste, Upanischadele, Platonismul sînt religii care concep o existență încremenită. Pentru greci, Olimpul senin și etern stă în mijlocul frămîntărilor lumești trecătoare. E vorba de două lumi. Pentru budist nu e vorba decît de una singură : Nirvana. În afara caracterizării și a determinării de orice fel, nici timpul, nici dorința n-au existență. Nu există decît o substanță eternă. Ceea ce ne apare trecător sînt simple iluzii. „Ideea" platoniciană e de aceeași speță. Ea e singura realitate. În *Phedon* se arată, mai clar ca în orice altă operă a filozofului grec, cum esența lucrurilor, eterne și neschimbate, e în dosul tuturor aparențelor. Platonismul a influențat pe Sf. Augustin cu concepția sa asupra nemișcatului prezent, „semper stans eternitas", ca și pe toți misticii medievali. Eckhart spunea : „Ce este eternitatea ? Eternitatea e un «acum» totdeauna actual, n-are nimic de a face cu timpul. Ziua de acum o mie de ani nu e mai departe de eternitate decît ceasul în care mă găsesc acum. Și ziua care va veni peste 1000 de ani nu e mai departe de eternitate decît ceasul în care vorbesc acum." Iar Jacob Böhme : „Acela pentru care timpul e eternitate, iar eternitatea timp e liberat de orice luptă". În aceeași ordine de idei recomandă Spinoza de a considera lucrurile „sub specie aeternitatis"[1].

Timpul e astfel o iluzie care nu poate ruina nici o realitate și nici o valoare. Cine poate trăi în această existență nu mai consideră avariile timpului, nu mai iubește lumea pămîntească. „Pentru ce lebăda s-ar mai întoarce la iazul mocirlos", se întreabă budistul ?

Acesta e sensul liturghiei, ca și al comemorărilor. Se leagă trecutul istoric, sensul de altă dată al unui cult, cu prezentul. Se rememorează într-o imagine

[1] H. Höffding, *Philosophie de la religion*, p. 213—217.

unică, pe deasupra anilor și țărilor de unde a fost importat serviciul religios. Anul liturgic, cu slujbele de Crăciun, Paști, Sărbătoarea morților etc., a avut cîndva un sens concret istoric. Azi el n-ar mai avea nici o semnificație. Totuși, deasupra înțelesului de moment, ceremonia și comemorarea leagă toate momentele timpului în unul singur, fără specificitate istorică.

Ceea ce e divin e pentru toate timpurile. Un anume moment istoric se repetă la infinit. Cultul se confundă în eternitate... credinciosul trăiește în veșnicul prezent[1]. Acesta e sensul comemorării și al ceremoniei.

Toate aceste moduri de a se elimina timpul pleacă din aceeași nevoie de asigurare contra morții. Bergson, opunînd mereu instinctul inteligenței, conform doctrinei sale, are totuși dreptate cînd afirmă că : „Religia e o reacție defensivă contra reprezentării prin inteligență a inevitabilității morții". Toate religiile au omorît timpul ca să suprime moartea. Societățile evoluate au creat instituții, legi, edificii care au crezut că sfidează moartea. Ele au voit mai mult : să asigure și nemurirea fiecărui individ pieritor. Mai departe decît ceea ce li se părea a fi învelișul efemer al timpului, religiile au păstrat sufletul sub formă de demoni ori strigoi care revin după moarte, de reîncarnare, de metempsihoză, de fantomă rătăcitoare în cîmpiile Elizee, de viață fără prihană în paradis, o existență netulburată de trecerea timpului, inventînd fabulația mistică a vieții viitoare.

4. *Indeterminarea spațiului.* Cercetările de logică genetică pe baza etnografiei și ale sociologiei comparate au arătat că ideea de spațiu a primitivilor e departe de ceea ce, mai tîrziu, geometria a admis ca spațiu omogen și abstract. La început, percepția spațiului e de ordin concret. Ea se reduce la o măsurătoare între terenul cuprins în proprietatea clanului ce se trage dintr-un anumit totem și întinderea aparținînd altui clan. Sau între terenul sacru din jurul unui loc de cult și terenul profan dimprejur. Lévy Brühl, M. Mauss și E. Durkheim au arătat clar acest lucru. Totuși și acolo

[1] H. Delacroix, *op. cit.*, p. 22.

lucrurile participă unele la altele, se amestecă fără determinare clară.

Cu încetul, abia la grecii vechi s-a elaborat un concept geometric și logic care pune baza concepției noastre actuale despre spațiu. Spațiul științific satisface pînă la un punct nevoia de absolut. El lasă însă o mare margine de completare pînă la viziunea unei informități spațiale pe care religia caută s-o împlinească. Concepția științifică se aplică totuși la o categorie determinată. Ea nu poate cuprinde setea de infinit, care suprimă orice limită materială, orice localizare precisă. Chiar religiile primitive concep existența ca o cosmogonie între anumite fruntarii. Bolta cerească e locul cerului unde locuiește Dumnezeu ori chiar, în unele religii, însăși divinitatea. În multe limbi indo-europene, cuvîntul Dumnezeu înseamnă cer: indianul „devas", persanul „deva", de unde grecescul „zeus" și latinul „deus".

Herodot raportează că perșii numeau cerul „Zeus", grecii asigurau un anumit loc înalt, Olimpul, ca limită zeilor. Evreii, la început, considerau pe Iehova ca zeul tunetului, care pleacă din cer. Isus, cînd își reia ființa divină, se înalță la cer. Deosebirea între spațiul celest și cel pămîntesc formează o distincțiune pe care începutul religiilor o are mereu în vedere[1].

Cu timpul însă apare o reacțiune contra limitării și localizării.

Determinarea între „sus" și „jos", între cer și pămînt începe să dispară. Dumnezeu nu poate fi imperfect și mărginit, ca omul. El nu e numai etern, dar e și omniprezent. Astfel, reacția contra determinării spațiale începe să se întrevadă. La început, alegoric și simbolic[2]. Influența platoniciană are, în aceasta, importanța ei. Conceptul de ubicuitate, de omniprezență, la început alegoric, începe să aibă un sens literal. Anume, nu se

[1] H. Höffding, *op. cit.*, p. 39—41.
[2] *Ibidem*, p. 41: „Această reacțiune contra localizării și a limitării a fost totodată și o reacțiune contra clarității. Expresii ca: «sus, jos, ceresc, pămîntesc» au luat încetul cu încetul o semnificație simbolică".

mai crede într-un Dumnezeu de formă omenească fixă, în paradisul situat în cer, în morții care învie cu toată structura lor anatomică. Antropomorfismul vechilor călugări copți începe să fie atacat[1]. Sf. Augustin, evident influențat de Platon, părăsește categoric orice urmă de determinare spațială: „Nu știam că Dumnezeu e spirit și că deci nu are membre dotate cu lungime și lățime sau masă corporală. Dumnezeu în totalitatea sa e prezent peste tot și totuși nu se găsește nicăieri (ubique totus et nusquam locarum)..." Dumnezeu locuiește în partea cea mai profundă a ființei mele, ca eul meu intim, și e mai sus decît punctul cel mai înalt pe care l-aș putea atinge (interior intimo meo, superior summo meo). „Dumnezeu e deasupra sufletului meu, dar nu în același fel în care se găsește cerul deasupra pămîntului."[2] Concepțiile panteiste în felul lui Giordano Bruno și ale altora sînt astfel pregătite. Spinoza poate vorbi de o substanță infinită, exprimabilă în diferite atribute. În alte religii, ubicuitatea, omniprezența formează de asemenea unul din atributele dumnezeirii. În *Upanișade*, expresie directă a religiei brahmane, Brahma e fără caracteristică posibilă, fiindcă numele, corpul, timpul și spațiul pier. Nici una din aceste determinări nu i s-ar putea astfel atribui. Un lucru sfînt poate fi deodată în mai multe locuri, în toate locurile: aceasta e suprimarea spațialității în majoritatea religiilor[3].

5. *Indeterminarea cauzalității.* Revine lui E. Durkheim meritul de a fi descoperit că la baza religiilor primitive se găsește o forță impersonală, anonimă și nediferențiată, „mana", care nu poate lua la început nici o formă, nici divină: spirit, demon, zeu etc., și cu atît mai puțin umană. Ea e totuși de o deosebită eficacitate, curgînd, încorporîndu-se în fiecare obiect și în fiecare acțiune. E o putere care trece prin fiecare aspect diferențiat al lumii și-i acordă eficacitate. Nu e vorba

[1] A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. 75.
[2] *Confessions*, III, 11—12; VI, 4, citat de H. Höffding, *op. cit.*, p. 43.
[3] R. Müller Freienfels, *Psychologie der Religion*, vol. II, p. 27—28.

așadar de o individualizare a două forțe în relație, a unui antecedent și consecvent, care, separate de atotputernicia forței anonime, s-ar influența unul pe altul. Pe de altă parte, principiul cauzalității științifice ne arată că tot ceea ce e în consecvent trebuie să se găsească și în antecedent, deci că determinismul e proporționat. Dar forța „manei" e nelimitată. Ea poate să facă orice. Ea întrece disponibilitățile cauzei. Astfel e posibil miracolul. Mai tîrziu, această putere nediferențiată se transformă în divinitate, împrumutînd acesteia din urmă toate atributele ei de eficacitate, de omnipotență, disproporționată față de acțiunea concretă a determinismului[1]. Intervenția puterii divine nu e permanentă. Minunea trebuie să rămîie o excepție. Dacă s-ar exercita permanent și cu orice prilej, ea ar înceta de a fi minune și ar deveni o ordine naturală a lucrurilor. Ea operează numai în anumite împrejurări, lăsînd cauzelor obișnuite (causae secundae) grija de a regula restul acțiunilor cosmice ori omenești. Admițînd însă și realitatea unor cauze inferioare, care formează determinismul ordinar, pămîntesc, urcînd scara cauzelor obișnuite, nu vom putea explica crearea lumii. La început, a trebuit o intervenție de altă natură, deoarece cauzele secunde au trebuit să fie dezlănțuite de o altă speță de cauză, fiindcă altfel seria antecedentelor nu s-ar putea istovi decît în infinit. Trebuie să ajungem la o cauză care să nu fie la rîndul ei un efect. Altfel n-am isprăvi niciodată. Cauza cauzelor e astfel Dumnezeu. Din aceste considerații Aristot a adus prin faimoasa sa teorie a „primului motor" unul din primele argumente ale existenței lui Dumnezeu. „Fără o cauză primă, n-ar putea exista alte cauze" e argumentul său esențial, pe care pe urmă l-a reluat și Thomas din Aquino.

Acceptarea minunii sfarmă nu numai individualizarea concretă a explicării efectului prin cauză, zvîrlind o umbră de indeterminare asupra trecutului, dar ne

[1] R. Otto, *Das Heilige*, Berlin, 1916, ca și M. Scheler, *Das Göttliche*, în *Vom Ewigen im Menschen*, arată că în toate religiile unul din caracterele sacrului, ale divinului, e eficacitatea (Wirksamkeit) totală.

cufundă într-o completă ignorare a viitorului, care rămîne astfel total imprevizibil. El devine obscur și nepriceput, stăpînit numai de legile întîmplării. Omul simplu părăsește ușor explicația prin cauzele secunde. Primitivii lui Lévy Brühl sînt total indiferenți față de o ordine naturală a lucrurilor. „Activitatea noastră cotidiană implică o liniștită și perfectă încredere în invariabilitatea legilor naturale. Cu totul diferită e atitudinea spirituală a primitivului... Toate lucrurile și ființele îi apar implicate într-o rețea de participații și de exclusiuni mistice." [1] De aici, o nevoie de îmblînzire, de conciliere a forțelor neașteptate și necunoscute, prin sacrificii, rugăciuni etc. Omul creează prin religie necunoscutul și imprevizibilul, fiindcă dorințele sale sînt oprite în loc de puterea de fier a cauzalității stricte. El creează prin religie și prin magie posibilitatea și realitatea miracolului. Dar și acest miracol trebuie oarecum influențat și regulat. Imprevizibilitatea totală ar fi și mai deprimantă decît neputința de realizare. Impreviziunea creează panică și îngrijorare. De aceea e nevoie de o viziune a unei bunăvoințe divine, care, stăpînind miracolul, îl poate totuși acorda în împrejurări anumite. Contradicția situației religioase stă în aceasta : dorințele nerealizate creează magia, adică atotputernicia divină, care depășește legea de fier a determinismului cauzal ; dar în același timp miracolul creează hazardul și acesta la rîndul său imprevizibilitatea, de care omului îi e groază. *Scăpînd de determinarea cauzală care îl înăbușă, omul cade în imprevizibilitate, care îl înfricoșează*. Religia devine astfel un sistem mixt în care orice speranță e posibilă, dar și orice surpriză poate fi înlăturată cu ajutorul unor elemente de cult. Ea devine astfel un *miracol îmblînzit*, unul care e numai favorabil omului și niciodată complet ostil. H. Bergson are dreptate cînd consideră religia ca pe o serie de reacțiuni defensive contra reprezentării prin inteligență a unei margini înfricoșătoare de neprevăzut

[1] Lévy Brühl, *La mentalité primitive*, p. 17.

între inițiativa luată și efectul dorit[1]. Astfel, eliberarea din cauzalitatea restrînsă poate fi suportată.

6. *Stabilizarea valorilor*. Religia nu are numai o semnificație epistemologică de suprimare a individuației cosmice și de creație de absolut gnoseologic. Ea se raportă și la lumea morală. Aici constatările omului nu sînt mai încurajatoare. Valorile pe care el le clădește și pe care ar voi să le creadă permanente se năruiesc în contradicții și dezamăgiri. Adevărurile se arată mincinoase, dreptatea — schimbătoare, fericirea — o simplă nălucă. În special dreptatea, pentru cei umiliți și ofensați, nu apare ca făcînd parte din lumea aceasta. Exploatați fără cruțare, nedispunînd de nici o putere, neinspirînd nici o milă și nici un interes din partea celor mari și puternici, ei nu pot spera la realizarea justiției decît în altă lume. Numai la providență pot recurge și numai în ea e ultima lor nădejde. Marile religii universaliste s-au altoit și au prins pe stări de mare mizerie materială și morală.

În privința fericirii, același lucru. O clipă ea poate străluci, o dată cu tinerețea, ori favorizată de anumite împrejurări speciale. Dar ea se împrăștie iute ca un simplu vis. Durerea și suferința devin, pentru cei mai mulți din oameni, starea lor normală. La fel cu credința în adevăr. Înșelăciunea și minciuna creează o stare de bănuială permanentă, de îndoială endemică. Iluziile primei vîrste se risipesc repede, și natura omenească, perfidă și interesantă *, apare repede în toată goliciunea ei. Valorile se întîlnesc astfel rar, și cînd le întîlnim se topesc îndată. „Vanitas Vanitatum" e strigătul Eclesiastului. O nevoie adîncă tinde la asigurarea lor. Höffding a avut dreptate cînd a spus că rostul religiei e de a urmări conservarea valorilor[2].

Nevoia ca ele să poată fi depuse, agonisite într-o regiune unde relativitatea lucrurilor nu le poate atinge devine imperioasă. Singura operă de stabilitate nu poate fi realizată decît în divinitate. În ea, valorile se pot păstra intacte față de alterațiunile realității empirice. Fără o credință în valori absolute și permanente, sufletul omenesc necultivat se destramă. El are nevoie să creadă în fixitatea bunurilor spirituale. De aceea se refugiază în religie și creează mituri și afabulațiuni consolatoare. Sufletele optimiste, sănătoase și stenice simt mai puțin această nevoie. La ele religia e o stare lirică, care iese din prea plin de viață. Dar sufletele dureroase, susceptibile, cum le numește Ribot : anhedonice, simt mai ales necesitatea imperioasă a refugiului în credință. Avem aci o adevărată neputință de fericire, stare care e mai degrabă o aptitudine, o vocație, decît un concurs de împrejurări. În timpul plăcerii celei mai complete, aceste suflete simt o frică, o anxietate de necunoscut, un gust amar și trist, care le strică mulțumirea, pentru ei totdeauna extrem de fragilă. Goethe însuși, a cărui viață a trecut drept exemplu de fericire olimpiană, spune undeva în *Convorbirile* sale cu Eckermann : „Am fost totdeauna lăudat ca un om favorizat de soartă... Pot însă să spun că în cursul celor șaptezeci și cinci de ani ai vieții mele n-am avut patru săptămîni de adevărată fericire. Viața mea a fost ca o stîncă ce lunecă spre vale și pe care mereu trebuia s-o ridic, fără răgaz." Iar optimistul William James adaugă : „Faliment. Acesta este cuvîntul sfîrșitului. Viața noastră e presărată de greșeli, de erori, de ocazii pierdute, de dovezi nenumărate ale incapacității și neprevederii noastre."[1]

Astfel aspirația către totalitate și unitate, suprimarea credințelor de relativizare a timpului, spațiului sau cauzalității, asigurarea valorilor morale sînt forme de absolut prin care conduita religioasă prigonește, suspendă, elimină formele determinării, ale specificării, ale relativizării din existență. Oriunde apare o stare sufletească religioasă, ea combate și atacă, încercînd să stîrpească din rădăcină orice tentativă de diferențiere ori, cum ziceau filozofii scolastici, de individuație. Religia e o

[1] H. Bergson, *op. cit.*, p. 147.
* Desigur eroare de tipar : trebuie citit *interesată* (N. ed).
[2] „Conservarea valorilor e axioma caracteristică a religiei, analoagă cu conservarea energiei din Fizică", *op. cit.*, p. 9—10.

[1] Vezi în W. James, *op. cit.*, p. 112—116, comportarea religioasă a ceea ce el numește „les âmes douloureuses".

oprire, o inhibiție, un baraj la toate aceste manifestări reprezentînd răul suprem pe care ea caută să-l suprime și din care ies neliniștea, nesiguranța și împărțirea în forme ireductibile a existenței.

Se va putea obiecta că această interpretare de caracter filozofic nu corespunde cu esența tuturor religiilor, în special cu acelea simple, primitive, în care considerațiile ontologice de absolut și relativ presupun o lungă maturitate de cugetare în urma lor. Dar ceea ce la omul civilizat apare ca un fruct al meditației la omul primitiv e presentiment, instinct ori intuiție. Și acesta, ca și omul cultivat al istoriei continentului nostru, presimte vanitatea trecătoare, dezordinea și depresiunea. Determinarea în aspecte specifice a lumii provoacă în suflet o sete de securitate în absolut. Primitivul simte diversitatea amețitoare și deprimantă a existenței și tinde să o suprime cu ajutorul credinței mai mult chiar decît omul evoluat, care mai poate combate același rău cu ajutorul filozofiei și științei. De la puterea anonimă a lui „mana" pînă la divinitatea marilor religii universaliste, în dosul credinței se revelează aceeași nevoie de inhibiție a particularului și a relativului. Evoluția unui fenomen nu poate schimba esența lui permanentă. Aspectul istoric evidențiază doar diferite forme ale aceleiași nevoi sufletești. Omul e ferit mereu de fascinația prezentului, a concretului, a imediatului. Religia combate această facilă seducție.

III

Substratul oricărei religii fiind o cufundare în absolut, urmează să căutăm care sînt căile prin care se poate comunica cu entitatea divină. Ele sînt patru : sentimentul, extazul mistic, autoritatea cultului și a bisericii, în fine dogma, adică rațiunea teologică. Credința se poate și ea funda pe aceste căi. Credința poate fi de trei feluri : credința din nevoie (croyance par besoin), credința prin autoritate, credința prin probă, adică credința prin experiență. În cea dintîi varietate, intră sentimentul și mistica, credința prin autoritate se

bazează pe colectivul religios, adică pe biserică, iar credința rațională și motivată, pe dogmă. Să le analizăm pe rînd.

1. *Sentimentul.* Introducerea sentimentului pur în actul religios datează de la Luther. Evul mediu cu ajutorul lui Aristot, trecut prin spiritul lui Sf. Thomas din Aquino, creează teologia, adică subtilitatea dogmei. În nenumărate exerciții logice, care trebuiesc acceptate rațional, se precizau ființa divină, raporturile cu ea, condițiile credinței, păcatul. Protestantismul nu mai face din credință un act de adeziune logică, chiar cînd e fundat pe revelație (și aceasta trebuie dovedită), ci pe o adeziune afectivă directă, ieșită dintr-un act de iubire, de adorațiune completă și absurdă, așa cum fac amorezații pătimași, cărora probele evidenței le sînt complet indiferente. Nu e vorba aici de credință, cît mai ales de încredere. Ceea ce trebuie avut în vedere de acela care vrea să ia contact cu Dumnezeu e experiența lui intimă, tumultul conștiinței în care fiorul divin se dezvoltă. E vorba de „Sapientia experimentalis", nu de „sapientia doctrinalis", adică de ceea ce ne împinge sufletul nostru, nu de ceea ce ne învață doctorii savanți ai teologiei. Acceptarea cu tot sufletul e un act de confiență, și aceasta importă. Poți greși în păcat, poți cădea în toată adîncimea abisului : dacă iubești pe Crist ești mîntuit : aceasta e învățătura lui Luther. Cum observă undeva Ch. Andler despre marele reformator german, nu mai e vorba de înaltă logică, de inițiere intelectuală, ci de „calități plebeiene, de fidelitate și de supunere față de invizibilul șef". Sufletul are sete de iubire, sete de Dumnezeu. El trebuie să știe, să aibă încredere că, chiar dacă păcătuiește, va fi salvat. Greșeala omenească și grația divină sînt cele două elemente ale vieții religioase. Credința rece, fără asentimentul inimii, fără reconciliere și fără încredere oarbă că orice ai face Dumnezeu iartă, nu valorează nimic. Aceasta crede și Calvin, aceasta o crede mai ales Schleiermacher și toată doctrina simbolo-fideismului. Și nu e de ajuns de a cunoaște adevărurile creștine prin revelație. Ele trebuiesc *experimentate* în adîncul sufletului. Trebuie să simți în tine condamnarea ca să

poți aprecia actul salvării. Încredere caldă, iubitoare, și atîta tot: ceea ce înțelege Luther prin „Sola-fide", Melanchton, prin credința afectivă: „cordis affectus, sensus misericordiae Dei in corde", spre deosebire de credința rece a scolasticilor: „frigida opinio".

Asentimentul, psihologic vorbind, precedează încrederea. E o pornire oarbă, fără justificare, fără motivație rațională. În catolicism, contactul cu divinitatea se ia prin scriptură și prin textele sfinte. Tumultul sufletului, pornirea interioară e secundară ori pur și simplu ignorată. Experiența religioasă internă e tulbure și deci suspectată. În simbolo-fideism credința nu se sprijină pe text, pe revelație, ci pe sentiment, pe aspirația interioară. Experiența psihică devine astfel adevăr și dogmă prin ea însăși. Încrederea asigură și liniștește. Numai ea poate da preparații sufletești de a primi inițierea divină, siguranța eternității absolute [1].

O astfel de „experiență religioasă" a studiat W. James în celebra sa carte. Pratt, un psiholog american, care a făcut o întinsă anchetă asupra formelor de religiozitate, găsește sentimentul de încredere ca bază a credinței în 37% din cazurile cercetate [2]. E forma euforică, liniștită, plină de pace.

Stenică în efectele ei nervoase, ea e o formă de tonicitate vitală, de abandonare și de fidelitate în deplină securitate, ca în toate formele de dragoste. Confiența înseamnă siguranța absolută în căpătarea grației divine. Ea iese din nevoia de ajutor acordat în orice caz. Inchietudinea, anxietatea, îndoiala lipsesc complet din acest mod de comunicare cu divinul [3].

Forma intimă a acestui contact e de obicei *rugăciunea*. E adevărat că rugăciunea în multe cazuri nu ia acest aspect. Ea nu e altceva decît o cerere de îndeplinire a unei dorinți, adeseori foarte practică sau foarte materială: o bună recoltă, un cîștig de bani, însănătoșirea dintr-o boală, un succes etc. Ea cere, cîteodată cer-

[1] „Doch alle Lust will Ewigkeit, will die tiefe, tiefe Ewigkeit", e strigătul fideistului.
[2] Pratt, *The religious consciousness*, New York, 1920.
[3] H. Delacroix, *La religion et la foi*, p. 235.

șește providenței satisfacerea unui interes [1]. Cîteodată ea urmărește expiația, iertarea unei greșeli. De foarte multe ori însă rugăciunea nu urmărește nici o grație temporală, nici o finalitate. Ea e o simplă comuniune cu divinul, contopire cu dumnezeirea. Ea pornește spontan, ca un imn, ca o forță de inspirație poetică, după cum a observat Abatele Brémond. E o nevoie de sprijin moral, de spovedanie, de încurajare, asemănător confidențelor care se fac marilor prieteni. Alteori ea ia caracterul unui extaz mistic, în care ființa noastră, cu veleitatea ei egoistă, se topește în absolut. La început, ea face parte dintr-un rit verbal obligator. E o simplă formulă orală cu scop magic sau o *incantație* care povestește zeilor întîmplările vieții lor și-i înduplecă în furiile de care sînt cuprinși. În această privință ea are același scop ca și sacrificiul.

Mai pe urmă, de la acest ritual obligatoriu și colectiv, ea trece la o formă personală și intimă de convorbire cu ființa divină și ia aspectele menționate mai sus. În această ipostază, ea capătă accentul liric, adesea delirant, al sentimentului pur și devine o problemă de expresie verbală înaripată a unui zbucium interior. Ea întrebuințează imaginea invocației adesea de adevărată valoare poetică.

2. *Experiența mistică*. Sentimentul nu e chiar o stare mistică. Apropierea de absolut e încă relativă. Comunicarea totală cu indeterminarea absolută nu se poate obține prin mistică. Toate religiile, chiar și cele mai pozitive, au cultivat-o sau măcar au tolerat-o. Evident, ea nu e dată orișicui. E o problemă de vocație. Diferitele grade sau variații de extaz au însă, din multiplele autoanalize și declarații pe care le avem ca documentație psihologică, cîteva caractere comune.

Toate se realizează într-o stare de extaz, în care elementul principal e constatarea directă a prezenței divine prin desființarea conștiinței personale, pasivitate, intuiție bruscă și spontană, prin iluminare. Figurile și

[1] Pratt, *op. cit*, p. 318, în anchetele făcute, găsește că aceasta e forma cea mai frecventă de rugăciune; W. James, *op. cit.*, p. 386; H. Delacroix, p. 59—62; Müller Freienfels, p. 72.

imaginile simbolice prin care marii eroi mistici Sf. Tereza, Sf. Jean de la Croix, M-me Guyon, Eckhart ori Jacob Böhme etc., exprimă aceste stări sufletești îmbracă diferite teme: itinerariul pelerinului, urcarea Carmelului, castelele sufletului, ziua și noaptea, logodna și căsătoria spirituală, obscuritate și iluminare, cîntarea cîntărilor, lichefiere și fuziune, transmutație și transfigurare, cupa mistică, beție și somn etc., etc.[1] Încă Denys Areopagitul asigna experienței mistice trei caractere: abstracție, obscuritate, pasivitate. Starea mistică nu se poate exprima decît simbolic. Ea nu durează prea mult. Lumina conștiinței o împrăștie după un scurt timp. Efortul voluntar nu poate provoca astfel de situații. Cunoștințele căpătate în timpul accesului par de o mare adîncime. Ele scapă analizei discursive și se impun printr-un fel de iluminare. Ele par impuse din afară de o forță irezistibilă, față de care eul misticilor nu e în stare de a opune rezistență. Cîteodată, simțul mistic se antrenează după o adevărată educație, cum e de pildă în „Yoga" indiană. Regimul alimentar[2], atitudinea corpului, concentrarea spiritului prin atenție favorizează Yoghiului provocarea stării numite „Samâdhi". În religia mahomedană, echivalentul acestor practici îl dețin dervișii. Aceleași stări și aceleași descrieri de la misticii orientului pînă la acei ai occidentului. Sub toate variantele, o tendință comună: căutarea indistincțiunii și risipirea, evaporarea în ea. Cu cît sufletul se va fixa într-o cunoștință distinctă, clară și supranaturală a vreunui obiect, cu atît mai puțin va avea dispoziție și capacitate pentru a intra în abisul credinței, unde toate lucrurile sînt absorbite.

Strigătul lui Sf. Jean de la Croix în a sa *Montée du Carmel* rezumă natura tuturor stărilor mistice și în general a oricărei trăiri religioase care se desfășoară „într-o tăcere interioară prin percepția unei relații directe cu absolutul, în unificarea spiritului dincolo de

[1] Vezi descrierea în H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, Paris, 1908; de același, *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV-e siècle*, Paris, 1920.

[2] W. James crede că inhalarea protoxidului de azot poate provoca stări mistice. Vezi *L'expérience religieuse*, p. 329.

imagini și de cuvinte, prin... uniune intimă și directă a individului cu ființa, aprehensiune imediată a divinului, fuziunea absolutului și dispariția totală în el... părăsire completă a «discursului verbal» și a gîndirii fragmentare prin compoziție și diviziune, refulare la starea virtualităților subconștiente de orice imagini mentale sau sensibile, desființarea oricărei conștiințe a distincției între eu și obiectul său. Intenție fără formulă, iluminare fără explicație"[1].

Acestea sînt elementele descriptive ale comunicării cu sacrul prin mistică. Evident nu orice stare religioasă le poate realiza. În germen însă, orice fenomen religios le conține ori le presupune.

3. *Autoritatea.* În afară de comunicarea directă prin sentiment ori prin mistică, eliminarea funcțiunii disociative și critice a conștiinței se mai poate obține prin supunerea oarbă la poruncile grupului religios din care facem parte.

Societatea învăluie transcendența individului într-o stare de nediferențiere conformistă. De obicei, actele noastre capătă o hotărîre finală de la un „fiat" social: ne determinăm într-un fel fiindcă în felul acela se determină toți cei care ne înconjoară. Starea de mulțime e forma mentală a unui grup în care diferențele dispar. De aceea riturile, cultul, ceremoniile sînt de obicei stări de mulțime. În grup credințele se întăresc, tocmai prin omogenitate și prin lipsă de discriminare. Autoritatea societății e primită de la sine. Dar colectivitatea nu ajută numai la uniformizarea credințelor. Ea le și mărește intensitatea, le excită pînă la un potențial de înaltă tensiune. E cunoscută beția colectivă în sînul sectelor, al marilor ceremonii, al riturilor. Durkheim a descris magistral paroxismul nervos al ceremoniilor în triburile primitive.

Uniformizarea indivizilor în masă e datorită în primul rînd fenomenului de imitație circulatorie. Fiecare privind pe vecinul său îi adoptă expresia și gesturile.

[1] H. Delacroix, *La religion et la foi*, p. 248, 255, 256, 259, 264. Pentru alte descrieri, vezi și Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, 1926.

În al doilea rînd, unificarea e produsă de concentrarea atenției asupra aceluiași obiect sau asupra aceluiași scop. În fine, voința individuală dispare, fiecare uitîndu-și nu numai conștiința propriei persoane, dar și orice simț critic, discriminator, care produce adesea excesele și desfrîul caracteristic adunărilor sau mulțimilor. Fenomenele de sugestie adaugă și ele influența lor. Expresia sentimentelor se exasperează, prin strigăte, cîntece, murmure, rugăciuni în cor, cum e cazul glosolaliilor atîtor procesiuni religioase. Sentimente unice de ură, contra ereticilor, de frică față de răzbunarea divină, de adorație orgiacă, se topesc într-un singur elan. Col[1] a descris cu mare lux aspectul dezlănțuit al adunărilor anumitor secte americane. E greu de conceput o ambianță mai propice stării de confuzie și de indeterminare pe care o reclamă starea de suflet religioasă. Ceea ce misticul, datorită temperamentului său propriu, poate obține cu extaz pe calea zbuciumului interior, orice credincios, fără vocație mistică, obține transformîndu-se într-un credincios delirant cu ajutorul psihologiei maselor.

În afară de aceste stări de mulțime religioasă de caracter trecător, autoritatea credinței se susține și prin grupuri organizate. Cel mai important în această privință e biserica. Ea creează instituția sacramentală, păstrează marile tradiții și taine, care se impun individului din afară, obiectiv, ca toate fenomenele sociale. Biserica depășește variația dispozițiilor individuale ale experienței religioase intime prin transcendența ei. Prin disciplina ecleziastică, prin interdicții cvasijuridice și sancțiuni, prin rituri de inițiere și prin practica liturgică, ea închide individul într-un complex de reguli și canoane care-l stăpînesc și-l ordonează. Ea formează o adevărată societate condusă de legi. În catolicism biserica joacă un rol primordial. Ea devine sacră. Pe ea și pe ierarhia ei se susține tăria credinței autoritative, fiindcă reprezintă instrumentul vizibil al Dumnezeirii. Ea poate acorda grația sau impune expiația ca și forța divină. În dosul bisericii „vizibile", stă biserica „invizibilă", adică comuniunea sfinților. Ea administrează

[1] *Psychology of Religion*, Chicago, 1916.

cultul și comemorarea. Am văzut mai sus cum comemorarea suprimă timpul calendaristic, unind vechile tradiții de caracter istoric cu actualitatea într-un singur mănunchi atemporal.

4. *Rațiunea.* Contribuția intelectuală e mai modestă. În ancheta amintită făcută de Pratt, din șasezeci și opt de cazuri examinate, abia 14 își fundau credința pe raționament. Este totuși în starea religioasă o nevoie imperioasă de a găsi adevărul. Pentru multe firi, nevoia de a înțelege natura și rostul existenței formează un teren favorabil convertirilor. De aceea, unele religii, în special catolicismul, și-au construit imense edificii, importante sisteme dogmatice, teogonii, teodicee, simbolice și apologetice, unde un spirit logic, de o rară subtilitate, reușește să astîmpere setea de explicație a unora dintre credincioși. În special toată speculația ontologică de la Sf. Thoma din Aquino și pînă la ultimii „doctori" pleacă din această nevoie. Nevoia de a ști și de a înțelege trebuie potolită. Revelația și misterul rămîneau simple postulate de la care se trag o serie întreagă de consecințe metafizice cu ajutorul teologiei. Alteori, revelația e îndepărtată și teologia cade într-o explicație laică de religie naturală.

În general însă preocuparea esențială a teologiei e de a găsi conciliațiuni între contradicțiile semnalate de rațiune. „Obiectelor care depășesc inteligența noastră, spune Sf. Thoma, nu le putem da aprobarea decît dacă avem mărturia cuiva și aceasta înseamnă a crede".

Dumnezeu devine astfel un martor care ne revelează anumite lucruri. Infailibilitatea divină rezultă la rîndul ei dintr-un raționament care arată ființa divină ca fiind perfectă. Logica aristotelică a ajutat mult în această privință, oferind justificări, motive de credință, explicații coerente. Dogmele se înlănțuiesc într-un sistem silogistic care formează o unitate. Rațiunea, plecînd de la datele sensibilității, printr-o serie de judecăți, ajunge la ideea existenței lui Dumnezeu. Ea prepară și precede actul credinței. O dată însă Dumnezeu recunoscut cu ajutorul rațiunii, adeziunea totală prin actul credinței nu mai are nevoie de rațiune și se satisface prin ea însăși. Acesta e rolul intelectului în religie,

după Sf. Thoma. După ce rațiunea a pregătit credința, ea nu mai are un rol principal. „Totuși, inteligența iluminată de credință poate aprofunda conținutul credinței și apropia mai bine misterele divine“, ne asigură Sf. Anselm. Chiar dacă ajungem a crede adevărurile Sf. Scripturi, rațiunea le mai poate lumina. Abelard sau Scot Erigene s-au muncit să unească filozofia și teologia sub autoritatea indiscutabilă a Sf. Scripturi[1].

Dar în fața raționalismului tomist după care rațiunea precede credinței, se ridică o altă doctrină medievală, aceea a gnosticilor, după care credința e anterioară rațiunii, e un fel de iluminare intuitivă, care prepară apoi opera rațiunii. „Gnosa“ e raționamentul care explicitează, confirmă și justifică. El e avocatul, instrumentul credinței.

Astfel, rolul rațiunii în credință stă într-o combinație de element credul, de afirmație gratuită preparată sau justificată de inteligență. Fie că e prezentată ca anterioară credinței, fie că ne apare ca ulterioară, rațiunea își are rolul ei. Ea creează și ajută construcția ontologică a absolutului indistinct, pe care îl acceptă și-l explică în marginile puterilor ei. În comparație cu trăirea mistică, ori cu forța autoritară a societății, rațiunea aduce la comunicarea cu divinul o contribuție cu mult mai slabă. Ei însă i se datorește conceptul de existență, de infinit, de absolut. Divinul creat de ea se sprijină pe forțe mai puțin organice ale ființei omenești. Ea servește însă credința temperamentelor curioase de adevăr, pe care numai proba rațională le poate liniști.

IV

Dacă din cele precedente urmează că regiunea sacrului coincide cu aceea a indistincțiunii și aceea a profanului cu determinarea caracterizată, noțiunea păcatului se lămurește de la sine. *Păcatul înseamnă căderea în relativ.* Această formulă se poate exprima în felurite

[1] E. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, p. 14 și urm.

moduri. Conținutul ideii de păcat poate varia de la o religie la alta. Punctul de vedere care apreciază însă această greșeală religioasă e același. Toate interdictele și sancțiunile religioase se raportă la acțiuni care cultivă ceea ce e pămîntesc, adică ceea ce e incomplet, precis și vremelnic. Parțialitatea și efemerul sînt nonvalorile religioase prin excelență. Acela care se menține în contact cu ele devine infractor al credinței. Acela care nu se sforțează să alunge din viața sa preocuparea pentru bunuri ori valori precise, deci trecătoare, e stigmatizat drept păcătos. Nonvalorile sînt deșertăciuni, adică seducții aparente. „Omnia vanitas“ e deviza oricărei religii.

Păcatul original, acela care grevează toată speța umană, a plecat din curiozitate, adică din nevoia de specificare. A fost o preferință demonică pentru *altceva*, a izvorît dintr-o nevoie de schimbare, introducînd timpul în nemurire, alegînd prezentul pentru atracția lui imediată în locul liniștii eterne. Pedeapsa a fost epuizarea temporală prin introducerea sfîrșitului, în orice faptă și în orice viață omenească. Această groază de sfîrșit, anexietatea istovirii duratei, întovărășește de atunci, nedezlipită, pe om. Ea e un fel de categorie sentimentală apriorică a existenței umane. „Inocența e ignoranță. În inocență omul nu e încă determinat ca spirit, dar sufletul este într-o unitate imediată cu ființa sa naturală... Această interpretare e în plin acord cu Biblia, care, refuzînd omului inocent discernămîntul între bine și rău, condamnă toate invențiile... Anxietatea e o determinare a spiritului... anxietatea e ca o căutare de aventură, de monstruos, de mister.“ Astfel, anxietatea (angoisse) e o condiție prealabilă a păcatului originar și o consecință a păcatului în orice individ[1]. Grija și neliniștea au intrat astfel în viața omului de îndată ce a căutat situații determinate. Aceeași concepție domină sensul budismului. După cum se știe, Buda era

[1] S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p. 61—62. M. Heidegger a reluat aceste idei cu noi argumente ontologice în opera sa *Sein und Zeit*, vol. I.

fiul unui rege și trăia în splendoare și belșug. El nu putea atinge fericirea, fiindcă atenția lui era chemată de priveliștea suferinței și a morții. El nu și-a găsit pacea sufletului decît atunci cînd a considerat lumea ca o deșertăciune totală produsă de plăcere, de impulsie și de dorință, adică de ceea ce e activ și dinamic în om și care constituie izvorul oricărei dureri.

Dacă omul se poate elibera de cele 5 lanțuri ale robiei, care sînt egoismul, îndoiala, plăcerea, ura și ambiția, atunci el poate atinge sfera păcii eterne care e Nirvana.

El predică: „Cînd focul plăcerii e stins, aceasta e Nirvana; cînd focurile urii și ale vanității sînt stinse, aceasta e Nirvana; cînd orgoliul și celelalte pasiuni sînt stinse, aceasta e Nirvana".

Învățătura ultimă care trebuie reținută e: binele suprem e stingerea imaterială, absolută, a tuturor iluziilor. Omul perfect trebuie să dezrădăcineze: „Iluziile care produc durerea, care nasc viața, bătrînețea și moartea". Unui tată care plîngea pentru moartea fiului său, Buda i-a spus: „Ceea ce iubește omul îi aduce durere și întristare, suferință, melancolie și disperare". Dorința și iubirea creează aspecte deosebite ale existenței de care omul se leagă. Libertatea deplină e stingerea a tot ceea ce leagă de oricare caracterizare individuală. Aceeași interpretare, în fond, ca și în creștinism.

Toate religiile au condamnat drept păcate aceleași tendințe ale ființei omenești. Peste tot aceleași erori au fost denunțate. Cele mai importante păcate, comune tuturor religiilor, sînt:

a) *Indoiala*. Am văzut mai ales cum scepticismul, adică spiritul critic, formează inamicul cel mai odios al oricărei mentalități religioase. Și (este) normal să fie așa. Credința totală e elementul ei prim. Orice spărtură în credulitate ruinează întreg sistemul și oprește posibilitatea de contact cu sfera eterică a absolutului. Păcatul numărul unu trebuie să fie astfel neîncrederea și bănuiala. El trebuie extirpat din rădăcini pentru a pregăti sufletul omenesc către acceptarea totală.

b) *Plăcerea senzuală*. Simțurile leagă cu imediatul, cu prezentul și cu caracteristicul. Ceea ce e repetat, monoton, cenușiu, ceea ce n-are relief și particularitate cade sub pragul minimal al sensibilității. Plăcerea simțurilor nu naște decît din contrast și din stări diferențiale. Uniformitatea adoarme excitația și deci senzualitatea plăcută. Schimbarea însă trezește, stimulează. Ceea ce ne leagă de prezent și de local e plăcerea. Ea ne fixează raportul cu bunurile și valorile relative. Ea ne atrage către palpabil și concret. Atracția, seducția ei e imensă. Fascinarea ei ne împiedică să ne gîndim la eternitate. Ea satisface și trebuințele noastre vitale, și fiindcă merge în sensul fiziologiei și al naturii e îndeosebi de puternică, plăcerea fiind în genere semnul că o funcțiune se desfășoară normal. Durerea, din contra, e, cum s-a zis, sentinela care dă alarma că un proces de descompunere se petrece în corp. E greu, așadar, de luptat cu ceea ce e încurajat de viață și de mecanismul ei. Lupta religiilor cu plăcerea a fost de aceea îndeosebi de aprigă și de grea. Cele două tendințe mai impetuoase, mai adînci și mai reale ale finalismului vital sînt instinctul sexual, adică reproducerea, și foamea, adică nevoia de nutriție. Cele mai elementare și mai violente plăceri sînt legate de aceste două nevoi biologice. Ele sînt lubricitatea și lăcomia, cu variantele sale avariția și luxul. Luptînd cu natura și încercînd să-i reducă puterile, religia a trebuit să combată, pe cît a putut, păcatul de fornicare. Toate practicile ascetice recomandă în primul rînd abstinența sexuală. Toate eticile religioase cer castitate. Orice tentație de acest ordin e considerată ca venind de la diavol. Chinurile și reducerea vitalității anahoreților tind să potolească poftele trupului. Relațiile sexuale fixează și aservesc pe om mai mult decît orice altceva în viața pămîntească. Dar și celelalte simțuri creează plăceri aproape tot așa de puternice. Nevoia alimentării duce la lăcomie, un alt grav păcat denunțat de canoane. Ea duce, pe căi derivate, la nevoia de apropiere, de posedare, a oricărui bun. Agonisirea averii e o altă formă de atașare de bunurile acestei lumi. Ea creează obligații, griji și îndepărtează pe om de la contemplarea celor eterne. Sărăcia a

fost mereu preconizată în dogmele religioase. „Fericiți cei săraci etc." nu e numai o imprecație creștină. O cer credincioșilor și budismul și mahomedanismul. Cei care au renunțat la comoditățile averii și au luat toiagul sărăciei au fost considerați sfinți, într-atît instinctul de proprietate pare înrădăcinat în sufletul omenesc. De la fachirii indieni la frații franciscani sau iezuiți, toți acei care au trăit adînc religia s-au lepădat de orice avere. Motivul principal e faptul că bogăția fiind exterioară omului îi dă o putere care nu-i aparține, care nu e o prelungire a calității sale sufletești. Averea e exterioară omului, nu-l definește. W. James arată că întotdeauna a existat un antagonism între *a avea* și *a fi*. În toate timpurile, bunurilor exterioare li s-au opus calitățile interioare. Meritele personale: inteligență, noblețe, energie n-au nimic comun cu averea. Omul sărac e liber. El nu e sclavul atîtor griji pămîntești. Numai el se poate concentra către atracțiile vieții interioare și către comuniunile cu absolutul, pe care omul preocupat de cîștig le consideră inutile sau ridicule. Nu te îngriji de ziua de mîine sau „vinde averea ta și o dă săracilor", a spus Isus Christos. Bunurile materiale exercită o dependență. Credinciosul nu se mai poate consacra lui Dumnezeu. Averea dă sentimentul puterii, încrederea în propriile mijloace, care dispensează de a recurge la ajutorul absolut al providenței. Ea face concurență ajutorului de Sus. Ca și legătura sexuală, ea ne menține sclavi ai relativului imediat.

Neîncrederea formează starea de spirit inaptă, inadecvată pentru contactul cu divinul: plăcerea sexuală sau materială reprezintă atracția și legătura cu lumescul, adică cu relativul empiric.

c) *Orgoliul*, un al treilea grav păcat denunțat de eticile religioase, semnifică izolarea de marele tot, ruperea legăturilor de comuniune cu lumea supranaturală. Orgoliul înseamnă în primul rînd individuație: distingerea de unități insulare în existență și pretenția lor de a se satisface singure. Formă a individualismului, orgoliul presupune egoismul spiritual și fizic: închiderea ermetică în sine și urmărirea numai a scopurilor personale. E, poate, forma cea mai desăvîrșită a relativis-

mului prigonit de credință și cel mai grav păcat al ei. Religia poate admite, la urma urmei, orice: chiar ateismul, care e tot un mod de a avea contact și de a gîndi religios firea. Orice înseamnă tendință religioasă, fie chiar în politică (fanatismul social), în artă (misticismul simpatetic), în știință, morală etc., înseamnă o recunoaștere și o nevoie a unei realități supraindividuale, înglobarea și *dependența de o transcendență*. Considerarea unei realități individuale ca un tot în sine e negarea oricărui spirit religios. Prin urmare, religia va urmări în primul rînd individualismul fizic, adică egiosmul și apoi sentimentul distanței și al specificității separative de ceilalți, adică orgoliul. Ea va susține conformismul și conservatorismul social. Pentru acest motiv, religiile tind să devie religii de stat, religii oficiale. Pentru același motiv, marea virtute religioasă, alături de sărăcie și castitate, e *supunerea*. „Prin virtutea sărăciei, credinciosul sacrifică bunurile sale exterioare, prin castitate își sacrifică corpul, prin supunere el completează sacrificiul său și dă Domnului tot ce mai posedă încă, din bunurile sale cele mai prețioase: sufletul și voința sa."[1]

Supunerea și umilința nu sînt numai calități necesare unei ordini ecleziastice. Ele nu înseamnă numai neputința nervoasă de a lua inițiative pe cont propriu, caracteristică multor caractere deprimate din acele care se refugiază în religie și care renunță deci, implicit, la orice pretenție personală. Ele înseamnă mai ales abandonarea vieții noastre în mîinile voinței divine. Disciplina catolică arată că trebuie să ne supunem superiorului nostru nu ca unui alt om, ci ca unui reprezentant al lui Isus Christos. E o supunere către divinitate printr-un intermediar.

De aici clasificările supunerii în această religie: „obéissance simple", „obéissance compliquée", „obéissance aveugle" etc. Marele teoretician al umilinței și supunerii, Ignațiu de Loyola, scrie în scrisorile sale aceste mărturisiri care au devenit reguli supreme în ordinul pe care l-a fundat: „Trebuie ca de îndată ce

[1] P. Lejeune, *Introduction à la vie mystique*, p. 277.

am intrat în religie, să mă depun total în mîinile lui Dumnezeu și ale aceluia care îi ține locul. Trebuie să doresc ca superiorul meu să mă oblige a renunța la propria mea judecată și să-mi stăpînesc spiritul... În mîinile Domnului trebuie să fiu o ceară moale... și să pun tot zelul în a executa exact tot ce se comandă. Trebuie să mă consider ca un cadavru care nu mai are nici inteligență, nici voință... ca un baston în mîna unui bătrîn care se servește de el cum vrea, ca o statuie care se lasă despuiată și nu opune niciodată nici o rezistență". [1]

Umilință și supunere sînt stări pasive de abandon. Mai trebuie și o negație activă a propriului eu. Aceea e caritatea: ajutorul altora, sacrificiul total al persoanei spre a folosi altuia. Altruismul în religie n-are aceeași semnificație ca în morală. Aici el e mai ales semnul unei desființări de sine, simptomul anihilării personalității.

d) În fine, un al patrulea mare păcat e *minciuna*. Interpretată în sensul religios, ea înseamnă substituirea unei aparențe în locul adevăratei realități. Înseamnă deci ignorarea sensului adînc al firii și camuflarea lui cu aspecte de circumstanță. A minți înseamnă a nega absolutul, a-l prezenta sub o mască relativă, circumstanțială, vremelnică. A neglija raportul sincer și adînc cu lumea de dincolo, cu esența nedeterminată.

Restul păcatelor, adică al căderilor în determinare și individualizare, sînt spețe ori variante ale acestor patru mari categorii.

Toată lupta milenară a religiilor a fost extirparea, eliminarea acestor abateri din sufletul omului. A desființa orice pornire către aspectele specifice ale firii, a rupe legătura cu ele, a distruge orice plăcere pe care ele o pot lăsa în suflet, a elimina viziunea individualizată a lumii a fost grija de totdeauna a marilor inhibiții religioase. Mijloacele pentru aceasta au fost nenumărate. Tot ce ducea la acest scop era bun.

Două categorii de măsuri s-au luat însă de către codurile religioase pentru înlăturarea păcatului. Unele

[1] W. James, p. 266.

sînt de ordin preventiv: ferirea de a cădea în greșeală, adică neutralizarea tentației. Altele sînt represive: repuneri în starea anterioară comiterii păcatului, „restitutio in integrum" prin expiație și purificare. Toată gama tehnicelor „salvării", a „grației", a „mîntuirii" se alătură acestor măsuri represive.

Interdicțiile preventive, „tabù"-urile, formează cea mai mare parte din conținutul religiilor primitive, unde e vorba mai mult de ceea ce nu trebuie făcut decît de ceea ce trebuie. Am văzut mai sus cum sacrul trebuie despărțit de profan. Interdicții de contact, de analogie, vor feri pîngărirea a ceea ce e divin.

Diferitele opreliști înlătură posibilitățile de păcat. Ele anunță, înștiințează din vreme la ceea ce se expune acela care va călca despărțirea acelor domenii, adică care va murdări prin acțiuni lumești imacularea regiunii dumnezeiești.

Poate omul s-ar menține în contact cu divinul dacă n-ar fi opera tentației. Toate religiile au închipuit un geniu al răului, un demon, un spirit, un diavol care, exercitînd prerogativele plăcerii, știa să ademenească către viața imediată. Pentru a se feri de aceste atracții periculoase, acela care vrea să-și păstreze viața pură, consacrată numai gîndului către Domnul, trebuie să-și pregătească corpul și sufletul pentru a fi refractare la orice seducție. El trebuie să-și refuze satisfacția plăcută a marilor nevoi vitale, să-și anemieze poftele, să-și debiliteze impulsiunile. În aceasta stă rolul principal al *ascezei*. Orice interdicție are un caracter ascetic, ea oprind de la satisfacerea unei nevoi sau tendințe. Ascetismul sistematic acceptat înseamnează adoptarea unei vieți de privațiuni și de dureri și renunțări. Natura, adică ceea ce e dat empiric, e refulat. Ascetul renunță la foame, la dragoste, la societate, la glorie, adică la realitatea biologică și socială, la ceea ce simțurile îndică ca singura realitate. El se deprinde cu suferința sau cu indiferența, care formează, pentru el, a doua natură. El se prepară astfel să intre în mediul divin. „Durerea e semnul că anumite legături care-l țineau

aproape de mediul profan au fost rupte și că s-a eliberat de acest mediu."[1]

Cine poate renunța și suporta e pregătit pentru opera mare a credinței. E o inițiere și verificare de rezistență morală, dar și în același timp o preparație către marile iluminări ale absolutului. Ascetismul, ca și „tabù"-ul, ne pun în condițiile de a nu cădea în păcat.

O dată însă greșeala comisă, e nevoie de purificare. Rituri întregi, cîteodată de o rară cruzime, spală sufletul și corpul de căderea în empirie. Mijloacele expiatorii de mîntuire sînt extrem de variate, după fiecare religie. În unele din ele, e nevoie de moarte prin chinuri (vezi inchiziția), la altele, practici ascetice, sacrificii de animale sau persoane: copii, fecioare etc. Semnificația sacrificiului e multiplă. Sînt sacrificii magice, altele utilitare, în care omul cerea ceva în schimb, unele de sfințire, altele de îmblînzire a zeului, în fine, cele mai multe pentru iertarea păcatelor.

Aceste scopuri variate se întrunesc cu timpul într-o ceremonie unică[2]. De la umila lumînare aprinsă de creștin la biserică, pînă la sacrificarea animalelor ori a copiilor, cel ce face un sacrificiu caută o expiațiune. E o conciliație cu divinul în urma unei renunțări, a unei amputări, a acceptării unei suferințe în compensație, ca și în cazul ascetismului. Animalul sau ființa sacrificată devin după aceea sfinte. Simpla lor atingere contagiază de sfințenie[3].

Interdicte, asceză, sacrificii sînt mijloacele prin care religia absolvă de păcat, adică de atingerea lumii profane. Ele sînt formule generale de comprimare a vieții naturale care face cea mai periculoasă concurență fenomenului sacru, care urmărește să elimine aspectul imediat și dezordonat pe care viața și natura le oferă omului în realizările empirice de fiecare moment. În această privință, religia e construcția de înăbușire a excesului de viață brutală și o spiritualizare anemiată

[1] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 452.
[2] A. Loisy, *Le sacrifice*, p. 51, și R. Müller Freienfels *op. cit.*, p. 62.
[3] M. Mauss et Hubert, *Mélanges d'histoire des religions*. Studiul : *Le sacrifice* ; E. Durkheim *op. cit.*, p. 465.

care să ne facă apți de a primi legătura cu lumea ideală a indeterminării. Semnificația ei ultimă e de a nega tot ce oferă viața și a nu lăsa dintr-însa decît just atît cît e necesar la marea inițiere către lumea cenușie a absolutului. Secretul oricărei religii se descoperă în următoarele recomandări ale lui Sf. Jean de la Croix în a sa *Montée du Carmel :*

„Remediul radical la toate relele spiritului se găsește în mortificarea celor patru pasiuni naturale: bucuria, speranța, teama și durerea. Trebuie să vă munciți de a feri simțurile de orice satisfacție. Să le lăsați ca în vid și ca în întuneric... Sufletul nostru să se îndrepte deci întotdeauna :

Nu către ceea ce e mai ușor, ci către ce e mai greu.
Nu către savuros, ci către insipid.
Nu către ceea ce place, ci către ceea ce dezgustă.
Nu către ceea ce e mîngîiere, ci către ceea ce e dezolare.
Nu către odihnă, ci către muncă.
Să nu doriți mai mult, ci totdeauna mai puțin.
Să nu aveți ambiție către ceea ce e înalt sau prețios, ci către ceea ce e umil și de disprețuit.

Să nu căutați ce e mai bun în lucruri, ci ceea ce e mai rău, astfel ca să puteți intra pentru dragostea către Isus într-o totală sărăcie de spirit și într-o renunțare absolută la tot ceea ce e în lume. Îmbrățișați aceste practici cu toată energia sufletului vostru și veți găsi îndată consolații de nespus.

Disprețuiți-vă voi înșivă și doriți ca alții să vă disprețuiască. Vorbiți în dauna voastră și doriți ca și alții să facă la fel. Pentru a dori să știți tot, încercați să nu știți nimic; pentru a poseda tot, nu posedați nimic".

Și așa mai departe, pînă la negația totală a oricărei tresăriri de viață. Mortificare absolută, ca în Nirvana budistă. Același fond comun și aceeași tendință de anihilare a vieții triviale și animalice care ne revine prin simțuri, fie ca valorificare, fie sub forma de cunoaștere. Același „vertige de la contradiction", spre a favoriza o existență dincolo de valorile curente ale vieții.

CAPITOLUL IX

ECONOMIA CA SUSPENDARE A CONSUMAŢIEI

O dată cu avîntul pe care l-au luat în veacul trecut ştiinţele biologice, majoritatea economiştilor consideră, în ultimă instanţă, conduita economică ca un aspect al instinctului de conservare. Această formă de activitate e privită ca una din înfăţişările luptei pentru existenţă, o cucerire a duratei vitale printr-o grijă veşnic trează de aprovizionare cu cele necesare procesului vieţii. Ea devine astfel o prelungire a mecanismului fiziologic, a trebuinţelor organice de alimentare, de apărare contra intemperiilor, prin locuinţă şi veşminte, de satisfacere a tuturor cerinţelor biologice. După cum animalul îşi organizează vînătoarea prăzii, sau după cum planta se acomodează către lumină şi căldură, omul îşi îngrijeşte viaţa printr-o serie de măsuri care în ansamblul lor formează un complex de practici speciale reunite sub rubrica fenomenelor economice. Darwin şi Malthus aşa au văzut problema şi după ei nu puţini economişti au definit esenţa faptului economic ca organizarea luptei pentru perpetuarea existenţei. Dacă deschidem aproape orice manual de economie politică, de pildă acela devenit clasic în învăţămîntul universitar german, manualul lui J. Conrad, în ultima prefacere a lui A. Hesse, vom găsi acest gen de caracterizare după care a lucra economic înseamnă a te îngriji de satisfacerea trebuinţelor vitale. Din toate purtările omului, cea mai apropiată de înfăţişarea materială a vieţii, de preocuparea de a împlini lipsurile cerinţelor organice,

de a găsi ori inventa soluţii de agonisire şi de consumaţie ar fi Economia. Esenţa acesteia trebuie căutată în conduitele omeneşti care continuă în afară de om, în mediul exterior fenomenelor fiziologice de metabolism. Cît de răspîndită a fost această explicaţie o arată faptul că chiar şi acei care nu sînt satisfăcuţi cu acest punct de vedere aşa de sumar şi caută o explicaţie ceva mai complexă consideră subordonarea conduitei economice la un capitol de biologie, măcar ca un punct de plecare util. Şi cu drept cuvînt: preocuparea economică porneşte din tendinţa acoperirii unei necesităţi vitale. Dar această origină identificată, fenomenul rămîne mai departe condus de alte legi şi îmbracă alte structuri, adesea contrazicînd propria sa impulsie iniţială. A spune că procedeul economic constă în a satisface cerinţele biologice înseamnă a încadra un fenomen într-o explicaţie aşa de generală, încît el se va confunda cu o serie întreagă de alte fenomene, fără a se putea prezenta caracterizat de vreo specificitate care să-i aparţină exclusiv. Precizări care să urmărească mai de aproape particularitatea fenomenului devin astfel necesare. Se pune mai întîi întrebarea de ce fel de trebuinţi e vorba.

De cele strict materiale, de cele strict biologice? Nu toţi economiştii sînt de acord. Dacă unii se menţin în domeniul strict material, alţii, de la A. Wagner încoace, introduc printre nevoile economice ambiţia, moda, pasiunile, adică o serie întreagă de mobiluri de ordin sufletesc. Odată inventarul trebuinţelor economice alcătuit, va trebui ca economistul să se preocupe de realizarea lor. Fiindcă simplele dorinţi, aspiraţii sau visuri nu sînt suficiente spre a crea fenomene economice. Înclinarea naturală către satisfacţie poate fi un preludiu, o prefaţă. Economia e o *soluţie*, o victorie a unei voinţe şi a unui calcul raţional asupra unor serii de dificultăţi, şi nu numai o tendinţă. Căci la dorinţele noastre se pun în cale felurite obstacole. Unele vin din pornirile noastre corporale ori sufleteşti, care apar totdeodată simultane şi contradictorii, formînd în sufletul nostru ciocniri, conflicte şi interferenţe care se scad sau se anulează unele pe altele. Adeseori inhibiţii de ordin moral pot neutraliza pofta noastră de îmbogăţire,

pot ivi în sufletul nostru ezitări ori simple acte de abnegație. Alteori avem de optat între impulsii de importanțe diferite, sîntem siliți la o deliberare psihică care trebuie să stabilească preferințe. Iar după ce am ales un drum de urmat, ne apar în cale dificultăți obiective, care ne vin din lumea de afară. Unele de ordin material, altele de natură socială. O ordine economică e garantată și sancționată de reguli juridice, care ne apar ca tot atîtea piedici ce ne stau în cale și care opresc ca realizarea dorințelor să nu ajungă o pastă moale de format în mîinile noastre. Peste tot, așadar, rezistențe, care fac din comportarea economică o luptă. Cu drept cuvînt s-a observat că aceasta se prezintă ca un conflict între voință și putere, conflict care e responsabil de acea tensiune veșnică între trebuință și acoperire, de acea insuficiență a disponibilului, pentru care se dezlănțuie lupta pentru acoperirea trebuințelor. Undeva este trasă fără milă această limită putinței noastre.

Acest conflict între voire și putință ne *silește* prin urmare să ținem socoteală de cheltuială cu ocazia fiecărui proces de acoperire a trebuinței [1].

Iată deci că trăsătura esențială a actului economic nu stă într-o pornire directă de satisfacere a nevoilor, ci într-un mecanism cu mult mai complicat. Vom vedea mai departe cum natura acestuia stă mai ales într-un proces de *stăvilire* a nevoilor vitale. Obiectele care ne satisfac trebuințele organice nu devin în mod implicit bunuri economice. Atîtea obiecte necesare, indispensabile chiar, nu conferă nici o valoare economică. Apa, alimentele abundente n-au nici un preț. Ele nu devin prețioase decît dacă achiziția lor întîlnește o serie de piedici. Facilitatea lor aduce cu ea ieftinirea treptată pînă către pragul gratuității. Importanța lor crește cu gradul piedicilor ivite.

Față de aceste inconveniente ale concepțiilor care identifică tendința economică cu satisfacția organică, s-a opus teoria axiologică a fenomenului economic stabilind centrul de greutate pe ideea de *valoare*, care ne apare cu mult mai aproape de realitate. Viața economică, spre deosebire de cea biologică, creează și stabilește valori. Natura acestora nu e în funcție directă de anumite cerințe de urgență vitală. La baza lor stă o serie de alți factori. Se cunosc teoriile care caută să explice valoarea economică. Unele pleacă de la ideea de raritate, altele de la aceea de muncă, altele, în fine, ținînd seama de utilitatea marginală, după care se stabilește o comparație cu un prag minimal de trebuință. Acest mod de a vedea e ceva mai larg decît cel precedent. E adevărat că nu orice scop vital devine o valoare. Definiția fenomenului economic se lărgește. În stabilirea valorii, nu intră numai intensitatea nevoii, ci o serie de factori mai variați : factori sufletești, piedici materiale, sancțiuni sociale etc., etc. Valoarea nu e expresie directă a necesităților. În ea intră o serie de contingențe, o anumită libertate în determinarea ei. Ea nu e echivalentul direct al cerințelor corporale. Așezînd valoarea, și nu necesitatea în centrul economiei, se obține o teorie mai comprehensivă, mai largă. Dar a stabili ranguri de preferinți nu e tot. Economia nu e axiologie. Grija ei principală nu e numai a crea scopuri, ci a indica idealuri de atins. Ceea ce o preocupă nu e determinarea unei valori, nici măcar indicarea unui scop de urmărit. Domeniul ei e realizarea instrumentației celei mai potrivite pentru deservirea unui anumit țel. Viața economică se preocupă în primul rînd *de mijloace*. Ea analizează și cîntărește posibilități și soluții optime. Ea nu are în vedere crearea de scopuri, ci găsirea de mijloace ingenioase. După cum se exprimă unii economiști germani, ea nu e „Selbstzweck", ci „Mittel zum Zweck" [1]. Imperiul economiei e dialectica mijloacelor. Un scop înfățișat și delimitat, rămas însă numai în sfera posibilului, fără a fi turnat în îndeplinire concretă, fără a fi transformat în plăsmuire sensibilă, nu are ce căuta în rîndul năzuințelor economice.

Ceea ce importă aici e de a obține cel mai mare randament cu cea mai mică sforțare. Regula supremă care

[1] F. von Gottlotlilienfeld, *Wirtschaft als Leben*. Vezi și broșura românească, tradusă de dr. V. Atanasiu, p. 3—4.

[1] Othmar Spann, *Fundament der Volkswirtschaft*, 1923.

joacă în acest domeniu e: „frusta fit per plura quot potest fieri per pauciora". Economie înseamnă mult prin puțin, înseamnă suprimarea a tot ce e de prisos, a ocolului inutil, a anarhiei risipitoare, ca și a excrescențelor zadarnice, a stîngăciei superflue, ca și a exagerării fără corelat de producție: un munte care din trudă naște un șoarece. Astfel, toată atenția celui care mînuiește economic fenomenele, de la grația estetică la funcțiunile organice sau la producția industrială, e utilizarea mijlocului potrivit și nedebordat de nici o irosire. Regiunea țelurilor rămîne secundară. Problema specifică și esențială a tehnicii economice e dozarea și utilizarea strictă a instrumentației realizatoare. Punctul de vedere axiologic nu lămurește decît punctul de plecare al comportării economice. Mai exacte din punct de vedere psihologic decît explicațiile biologice, teoriile asupra valorii nu ajută cu nimic la limpezirea specificului faptului economic. Să căutăm deci alte lămuriri.

II

Gîndind bine, economia e o lege universală a firii. O găsim conducînd mecanismul legilor fizicii, ale biologiei și ale tuturor științelor morale. Sînt greu de înțeles fără legea celui mai mic efort procesele complicate ale vieții, rezultatele gîndirii logice, grația și eleganța ținutei estetice. Herbert Spencer avea dreptate să afirme că grația e obținută printr-o economie strictă de forțe în desfășurare. Fie că e vorba de principiul celor mai mici acțiuni, conceput de Liebniz sau de Euler, sau de acela al celei mai mici cheltuieli de energie, sau, în fine, de eliminarea repetiției, matematicieni, ca și fizicieni s-au sprijinit pe ideea unui principiu de economie inerent în orice fenomen. Astfel, privită obiectiv, orice manifestare a naturii ascultă de o lege de avariție, se ferește de risipă, de dezmăț și de deșănțare, urmează o cale oblică, în care sacrificiile și riscurile sînt menajate pe cît posibil. Privită subiectiv, legea economiei devine o categorie a minții noastre, sub care privim și așezăm lucrurile spre a le da ordinea cea mai puțin

costisitoare. Nici Aristot, nici Kant nu o numără în tabloul categoriilor. Dar cu siguranță că ar fi putut-o face cu aceeași dreptate bunăoară ca și pentru ideea de relație, de cantitate, ori de finalitate.

Generală întregii întocmiri a firii, ideea economiei presupune o alta: aceea a *lipsei*. Economia e condiționată de pauperitate, de insuficiență. Într-o lume de totală abundență, într-un paradis rabelaisian, într-un „Schlaraffenland", ea nu ar putea fi concepută. Gîndul nițel meschin al evitării oricărei cheltuieli de prisos e determinat de o circumstanță de relativă sărăcie. Întrebuințarea strict cîrpănoasă a mijloacelor într-o stare de copioasă bogăție ar fi absurdă ori perversă. Așadar, economia e în primul rînd un *fenomen uman de soluționare a lipsei*. Cheltuitori sînt bogații, popoarele înzestrate cu imense materii prime, ori triburile idilice și patriarhale de mică populație ale insulelor pierdute în magnificența ținuturilor ecuatoriale. În această privință, Malthus avea dreptate: economia începe printr-un dezechilibru al producției față de consumație, prin creșterea lipsită de corelație a unei serii în dauna celeilalte.

Grija zilei de mîine e un fenomen exclusiv uman. Natura e risipitoare. Creațiile ei se efectuează cu oarbe și orgiace cheltuieli de forță. Dibuirile și erorile multiple preced rezultatele pe care le obține, ca orice proces care se îndeplinește nedirijat, orbește, la întîmplare. Creația omenească fiind condusă de o finalitate, se obține prin utilizări stricte cu cît mai puțină muncă, cu cît mai puțin lux. E. Mach a arătat în lucrările sale asupra *Mecanicii* sau în *Die Prinzipien der Wärmelehre*, prodigalitatea naturii și a eliminat ipoteza „simplicității căilor divine", după care providența, în adînca ei înțelepciune, ar urmări o ordine simplă și puțin costisitoare. „Natura e cîmpul risipei desfrînate: ea cheltuiește fără să socotească, împrăștie cu profuziune, peste tot, germenii ei. În mod vizibil, timpul și materia n-o costă nimic. Omul însă trebuie să fie avar, fiindcă trebuie să se plece sub alternativa: mai mult se cumpără cu mai puțin, iar privațiunea e aspectul ezoteric sau negativ al acumulării. Acest aspect de sacrificiu e sin-

gurul care e de natură să scuze sordida și monstruoasa agonisire. Goethe, Schelling și „Naturfilozofia" nu se obosesc în a lăuda tinerețea eternă, fecunditatea și neistovita profuziune a creațiilor naturii. Ea dăruiește fără să primească, fără să împrumute și totuși nu sărăcește." [1]

Economia e astfel o atitudine prin excelență umană. Scopul ei e combaterea, profilaxia contra irosirii, inhibiția prodigalității. Ea se poate exercita sub două forme. Una, negativă, constă în conservare și acumulare. Alta, creatoare și productivă. Să le analizăm pe rînd.

a) *Economia ca suspendare a consumației.* Gestul de a strînge, de a păstra e o derivație a percepției timpului. Pentru cineva care n-ar simți scurgerea duratei, care ar trăi într-un etern prezent măsurînd dimensiunile existenței numai simultan, fără să deosebească cele trei momente ale trecutului, prezentului și viitorului, tendința de agonisire ar fi absurdă. A conserva înseamnă a împinge prezentul în viitor, a avea conștiința zilei de mîine, cu cerințele și nevoile ei, cu alte cuvinte, a prevedea. Cîinele care îngroapă o parte din mîncarea sa pe care o caută a doua zi are un instinct al viitorului și un început de act economic. Percepția duratei, împărțită în clipe trecute și viitoare, presupune memoria. Nu pot compara ziua de ieri cu cea de azi și cu cea de mîine fără ca clipa trecută să persiste, prelungindu-se din trecut în actualitate. Viitorul el însuși e prevăzut după datele și experiențele pe care le-am trăit. Memoria tinde să asimileze noutatea la vechime, tinzînd pe cît posibil la judecăți de identitate. A înțelege înseamnă a reduce eterogenul, a-i suprima diferențele în favoarea unei situații deja cunoscute. În orice caz, memoria ne ajută a descoperi, a depista în noianul de noi informații ceea ce e familiar, ceea ce a fost încercat. Altfel, toată cunoașterea noastră ar trebui să reia de la capăt, mereu, orice experiență. Utilitatea științei constă în faptul că păstrînd amintirea anumitor

[1] Asupra prodigalității naturii vezi: V. Jankélévitch, *L'alternative,* p. 110—111; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* p. 181.

rezultate cîștigate nu mai facem o muncă de Sisif, perseverînd în repetiții inutile. Cultura e un mare depozit de descoperiri, care ne dispensează de a le mai verifica încă o dată, de a le lua drept bune și definitiv fixate și a porni către noi cercetări. O raportare la trecutul pe care îl purtăm în noi în fiecare clipă ca o comoară adunată e mereu necesară. Evident că și aici intervine un anumit dozaj, care dă naștere la rîndul său la o anumită tipologie. Sînt oameni care trăiesc mai ales în trecut cu vechile experiențe. Acestea le sînt suficiente spre a le umple viața. Ei trăiesc din repetiții, din confortabile automatisme, din potolite obiceiuri. Sînt oamenii care *conservă* trecutul. Și apoi sînt alții pe care nu-i interesează decît noutatea, ineditul, aventura, care sînt mereu obsedați de atracția necunoscutului. Sînt risipitorii de viață, de experiență, de continuturi sufletești repede epuizate.

Popoarele primitive, care trăiesc în sugestia totală a prezentului, n-au acest dar profetic. Popoarele de vînători nu-l cunosc. Ele nu pot *aștepta,* și consumă totul imediat. Iezuiții care au educat economicește indienii din Paraguay au observat că aceștia nu erau capabili să strîngă decît sub evidența unor experiențe clar vizibile. Viitorul stă prea departe ca să le facă impresie. Numai sub presiunea unor stări religioase acute erau siliți să deosebească trecutul de prezent și acesta de viitor. De asemenea, chinezii, nu atît din lene ori din lipsa de nevoii de cîștig, ci din absența simțului de prevedere, nu sînt în stare să acumuleze. Capacitatea de agonisire e mai mică la popoarele care trăiesc bine, care au un standard de viață urcat, decît la cele sobre. De asemeni, ea e în creștere la popoarele care au dragoste pentru copii, la care gîndul generațiilor ce vor urma formează un ideal național. Individual tipologic sînt mai înclinate către economisire acele profesii care sînt proiectate către viitor, cum sînt de pildă bancherii, decît acei care trăiesc după regula „Carpe diem", cum sînt artiștii [1].

[1] A. Salz, *Kapitalformen, Kapitalbildung, Kapitaldynamik,* în *Grundriss der Sozialökonomik,* vol. IV, p. 239—240.

Pe aceştia repetiţia îi dezgustă sau îi plictiseşte. Condotieri, conchistadori, aventurieri ai bunurilor spirituale nedefrişate, ei rămîn fii prodigi ai vieţii. Sînt tipuri neeconomice, pe care nu-i interesează decît risipa şi generozitatea larg cheltuită. Ei se opun celorlalte tipuri de istorici sau erudiţi, care acumulează. Memoria e funcţia lor spirituală fundamentală, memoria, acea „funcţie «istorică» care, coagulînd trecutul în tradiţii transcendente persoanei profunde, se interpune ca un ecran între noi şi lucruri. Memoria e după marii raţionalişti ai secolului al XVII-lea un principiu de «prevenţiune», organ al erudiţiei şi compilaţiei, acela care face din spiritul nostru, cum scrie Malebranche, un „garde-meuble", sau cum zice La Bruyère, „registrul sau magazinul" tuturor producţiilor altor genii; memoria care e, într-un cuvînt, revanşa celor care învaţă faţă de cei care pricep, revanşa pedantului, a tehnicianului, a tuturor acelora de care Molière, Boileau, Descartes şi-au bătut joc, asupra omului care gîndeşte personal."

„...Există deci, pentru memorie, un mod de a perpetua prezentul, care e o îmbogăţire şi un mod de a petrifica prezentul, care constituie o ameninţare pentru... puritatea şi profunzimea vieţii." [1] Aşadar, aşezat în durată, viitorul nu poate fi conceput fără conservarea a ceea ce a fost.

Numai purtînd cu noi tot ce-am achiziţionat cu răbdare o viaţă întreagă, putem satisface grija pe care o purtăm viitorului. Astfel economia e în primul rînd o inhibiţie a risipei. Cine gîndeşte desfăşurarea ulterioară a lucrurilor, cine percepe categoria temporală a viitorului e silit să defalce din ceea ce are azi o porţiune inalienabilă care trebuie păstrată pentru ziua de mîine. Economia nu e altceva decît o suspendare a consumaţiei integrale. Tipul an-economic e acela care trăieşte fascinat de prezent, cheltuind totul. E omul fără griji, fără anxietăţi; în fond, fără memorie şi fără imaginaţie. Socializată, această comportare duce la ideea păstrării pentru copii, pentru generaţiile care vin, duce la

[1] V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 123.

ideea acumulării, a averii şi a transmiterii prin succesiune celor care urmează. „Primul pas al omului către cultură constă în aceasta că el nu se interesează numai de viaţa sa personală, ci şi de aceea a strămoşilor sau a urmaşilor. Animalul îşi îngrijeşte puii numai atît cît viaţa lor ar fi compromisă fără îngrijire. El nu-şi îngrijeşte părinţii niciodată şi îşi uită urmaşii de îndată ce nu mai au nevoie de ajutorul său. Numai omul păstrează sentimentul relaţiilor indivizilor în timp, prin memorie. Numai astfel se nasc comunităţile care durează: familii, clanuri, popoare. Familia omenească e altceva decît familia animală bazată numai pe scopuri biologice. Societatea omenească e altceva decît societatea animală a insectelor... Nu satisfacerea nevoilor înseamnă economic, ci îndeplinirea condiţiilor din care poate urma această satisfacţie... economia începe nu cînd se percepe neplăcut o lipsă prezentă, ci cînd o lipsă viitoare e recunoscută ca probabilă şi cînd acţiuni care o vor înlătura sînt îndeplinite." [1]

Bunul simţ popular se apropie de altfel de acest mod de a vedea. Economia politică a început ca o ştiinţă administrativă: arta conducerii unei gospodării de stat. La început, în Germania, ea se numea: „Kameralwissenschaft", ştiinţa de a dirija o gospodărie spre a putea fi aprovizionată în prezent şi a păstra resurse şi pentru viitor. „Oikonomia" la greci însemna administraţie, adică gestiune strînsă, evitarea risipei. Se zice de o gospodină că e econoamă cînd ştie să facă faţă, cu resursele ei modice, zilei de mîine. Ea ştie să raţionalizeze, adică să împartă venitul şi producţia în consumaţie eşalonată pe porţiuni, fără a consuma totul în prezent. Această aptitudine de a reglementa lipsa prin prevedere duce la forme precise de organizare colectivă. După cum asigură M. Mauss, eschimoşii au două forme de repartiţie economică. Vara, cînd vînatul şi pescuitul sînt abundente, proprietatea acestora e

[1] K. Voigt, *op. cit.*, p. 789. (Este vorba probabil de economistul Andreas Voigt, autorul unor lucrări ca *Die sozialen Utopien*, 1906, *Technische Oekonomik*, 1912, *„Das wirtschaftfriedliche Manifest,"* 1921; Mihai Ralea nu indică lucrarea din care citează, n. ed.)

individuală cu drept de uz și de abuz. Iarna, cînd posibilitățile scad, produsul vînatului devine colectiv. El încetează de a fi bunul fiecăruia spre a fi consumat cum îi place.

Prada se adună în bunuri colective și se repartizează rațional fiecăruia, după disponibilități. În timpuri de război, cînd perspectiva viitorului trebuie mereu avută în vedere, se introduc restricțiile prin cartele. Cînd un popor voiește să se utileze cu un capital industrial mai mare, el interzice unei generații o consumație prea largă de bunuri. Spre a se înzestra cu o puternică organizație industrială care să asigure viitorul, Rusia Sovietică a impus primei generații după revoluție o serie de restricții în favoarea generațiilor care vor veni.

Spre a asigura organismului viața de mîine, i se impune un anumit regim. Economia e un fel de dietă. Ne abținem astăzi, spre a nu compromite restul vieții. Trebuințele noastre capătă o gradație. Ele nu au totdeauna o importanță egală pentru noi. Cîteodată renunțăm la o mîncare copioasă ca să ne oferim un costum de haine ori o locuință mai confortabilă. Înlăuntrul acestei table de nevoi, după cum a arătat K. Menger, facem o serie de alegeri, arătăm o serie de preferințe, sacrificînd altele. Trebuințele nesatisfăcute sînt refulate. Toate nu pot fi satisfăcute în mod egal. Unele din ele trebuiesc reduse la un grad de insuficiență în raport cu apetitul inițial. Afară de rare excepții, nu ne putem împlini deodată toate dorințele. O consumație totală în toate ramurile poftelor noastre nu e posibilă. Alegerea unora presupune interzicerea altora. Obligația alegerii ne impune și operația schimbului. Renunțăm la un lucru în schimbul altuia. Circulația bunurilor înseamnă înăbușirea unor satisfacții spre a îndeplini altele, care ne par mai importante sau mai urgente, prin substituire. Faptul economic constă în această preferință realizată prin schimb în dauna altora, a căror consumație ne-o interzicem pentru un moment[1].

[1] J. Schumpeter, *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomik*, p. 56—59.

Fie că e vorba de aranjarea tabelei trebuințelor noastre, în care stabilim un rang, o ierarhie care soluționează o parte din trebuințe prin propriile noastre mijloace și amînă altele, fie că e vorba de operația obișnuită a schimbului, conduita economică stăvilește unele tendințe și împlinește altele. Ea e o refulare fie a prezentului în favoarea viitorului, fie a unei părți din necesitățile noastre totale pentru a satisface pe altele. Cîteodată, în cazuri mai fericite, consumația se suspendă abia la saturație. Atunci resturile, inutile în prezent, sînt schimbate sau păstrate pentru mai tîrziu. După ce o tendință a fost pe deplin mulțumită, animalul se dedă, cu indiferență ori chiar cu dezgust, la risipă ori la deteriorare. Oamenii utilizează însă și resturile. De cele mai multe ori, consumația e oprită chiar cînd pofta nu a fost complet împlinită. Imaginea obsedantă a viitorului nesigur operează stricte delimitări, insuficiente saturații în prezent. Oamenii săraci sau măcar prevăzători nu-și împlinesc decît jumătăți de nevoi. La ei suspendarea actului nu se aplică numai la valori de lux, ci sînt siliți adesea să-și întrerupă acoperirea celor mai urgente nevoi pentru a putea face față a doua zi altora și mai imperioase, sau chiar unei lipse totale.

Acesta e aspectul individual al mecanismului economic. Dacă avem în vedere înfățișarea sa colectivă, sîntem aduși la aceleași concluzii. Numai că acolo procesul de întrerupere a consumației se îndeplinește în raportul de forță economică între clasele sociale. Privațiunea de consumație, care e actul economic normal, e repartizată inegal. Unele clase își suspendă prea puțin trebuințele superficiale de lux, după ce își mulțumesc din plin necesitățile acute, pe cînd unele clase nu reușesc să-și acopere niciodată nici cele mai vitale nevoi. Într-o societate bazată pe regim de clase, niciodată renunțările nu pot atinge același nivel. Progresul democrațiilor sociale reduce doar la o diferență mai mică aceste comprimări. Tendința către nivelarea veniturilor va aduce cu ea și o justă repartiție a renunțărilor. Atunci fenomenul economic al suspendării consumației în prezent pentru viitor sau a unor părți de tre-

buinți în favoarea altora, care e inevitabil chiar în cea mai prosperă și mai bogată organizație economică, va fi echitabil repartizat între toți membrii aceleiași societăți.

b) *Economia ca utilizare maximă a minimului.* Înfățișarea inhibitivă analizată pînă acum privește o primă formă a funcțiunii economice: aceea a conservării, a eliminării prodigalității de care, dacă societatea sau individul în mecanismul său psihologic ar fi lipsită, ar urma o asemenea irosire, încît orice creație, orice sporire a producției ar fi zadarnică spre a umple golurile urmate. Totuși, această față a fenomenului ne apare drept negativă. A nu împrăștia inutil, a strînge posibilități pentru zile de carență și lipsă poate apărea totuși ca o formă mediocră a mecanismului economic. Agonisirea penibilă, lentă, însoțită de mici rezultate după grele privațiuni, nu e suficientă pentru a crea marile disponibilități care aduc prosperitatea. Aceasta nu e adusă decît de acte creatoare, productive, care, independent de o avară administrare a bunurilor, aduc masiva lor contribuție la ridicarea nivelului de viață a indivizilor sau a popoarelor. O mulțime de economiști disting între economia *închisă,* geloasă în a conserva, în a supraveghea risipa, în a aduna „bani albi pentru zile negre", economie de tipul francez bunăoară, unde fiecare țăran strînge aurul adesea neproductiv la ciorap, făcînd din acumulare supremul scop, și economia *deschisă,* unde preocuparea de a stimula producția, invențiile, schimburile oferă un „Standing" cu mult mai ridicat națiunilor decît meschinele privațiuni ale stăpînitorilor de aur. Privită social, această formă de economie duce la constituirea de grupuri care lucrează egoist pentru a monopoliza, a-și apropria o serie de mijloace de creștere a avutului lor, indiferente la tot ce e în afară de ele. Așa apar interesele de corporație închisă, care rezervă numai membrilor lor folosirea unor avantaje, ale gospodăriilor obștești de sat, de tipul „mirului", din Rusia de altădată, ale diferitelor cooperative, ale diferitelor sindicate de producători, de trusturi ori cartele, dar mai ales ale națiunilor autarhice, care, eliminînd schimburile libere și concurența, se închid în severe tarife vamale, urmărind politici de monopol, cu scopul de a-și apropria singure binefacerile unor structuri economice [1]. În ordinea psihologiei economice individuale, e vorba de deosebirea între avarul strîngător și producătorul ori comerciantul aventurier, între țăranul conservator și căpitanul de industrie animat de spiritul marilor afaceri. În aceste cazuri, actul economic ar porni de la cu totul alte date decît în cazul precedent. Ceea ce importă în actul economic creator e utilizarea ingenioasă a unor elemente limitate din care se poate scoate cel mai mare randament. E vorba de un calcul subtil, inventiv, care, pornind de la puțin, scoate mult. Un artificiu iscusit care aproape din nimic produce ceva. E vorba de utilizarea optimă a unor date restrînse, combinate, substituite, sintetizate astfel încît să producă mult mai mult decît în cazurile obișnuite. Nu e vorba numai de prevedere, ci de ghicire intuitivă a unor condiții de sporire, după cum se exprimă un filozof. Acela care în loc să culeagă în fiecare an produsele spontane ale naturii s-a gîndit să le cultive el singur, adăugîndu-le condiții mai bune agricole, a inventat un mod de creștere a bogăției cu mult mai grandios decît dacă ar fi păstrat grînele ca să le mănînce pe iarnă. Această intuiție e mai generoasă. Adesea mai imprudentă, mai plină de risc. Comerciantul care așteaptă cu produsele sale luni de zile un preț mai ridicat, scontînd o conjunctură favorabilă, ori se îmbogățește, ori se ruinează. El calculează, se sprijină pe anumite ipoteze, elimină altele și ajunge la concluzia unui bilanț final favorabil. „A lucra economic înseamnă, în accepțiunea cea mai precisă, a utiliza un *minimum* de mijloace cu scopul de a obține un *maximum* de rezultate; dar dacă observăm bine, «maximum» și «minimum» sînt superlative relative. Și ce e altceva economia decît o speță de «pis aller», un compromis între doi factori care merg invers proporțional: ridicarea randamentului și reducerea sforțării... A realiza cea mai mare perfecțiune posibilă, prin cea mai mică sforțare posibilă, reducînd la minimum pier-

[1] Max Weber, *op. cit.*, 183—185.

derile și prezidînd la concesia mutuală a incompatibilităților: aceasta e înțelepciunea suverană, a lui Oikonomia, așa de prudentă în arta de a-și cruța resursele, în a utiliza resturile, de a reprezenta în toate lucrurile «calea oblică», adică rezultanta sau diagonala forțelor contrarii... Economia nu are numai o misiune conservatoare. Ea traduce destinul creațiunilor umane îndreptate perpetuu către mai bine. Se pare că în acest destin s-a refugiat nostalgia unei lumi ideale, unde n-ar fi nici un principiu de cheltuială și că omul expiază un fel de păcat, realizînd maximum, și nu absolutul, astfel încît în dinamismul comparativului s-ar exprima mai bine legea mecanismelor economice." [1]

În concluzie, „economia deschisă" ar satisface legea invenției și a creației, spre deosebire de cea „închisă", care ar fi sortită la o eternă repetiție, la o acumulare conservatoare a acelorași valori. Aceste distincțiuni care privesc evident două procese deosebite au totuși la bază același principiu. Ca și economia conservativă, *economia progresistă și creatoare pleacă tot de la ideea unei inhibiții a risipei.*

În prima, se evită irosirea bunurilor materiale, a avuțiilor consumabile, în a doua, se ferește de aceea a timpului și a mijloacelor improprii de realizare. În adevăr, ceea ce se caută a se elimina dintr-un calcul economic sortit să aducă prin iscusința întrebuințării o stare materială mai bună sînt repetițiile inutile, experiențele luate de la capăt, dibuirile nesigure, vorace în a înghiți timp mult.

O experiență cîștigată ne ferește de a reîncepe din nou încercările de a rezolva o dificultate în aceleași condiții date. Calculul economic suprimă pierderea de timp cu procedee nefolositoare. Dar ceea ce el elimină mai ales e utilizarea mijloacelor improprii unei operații. Asistăm la o selecție strictă a căilor, a metodelor, a coordonatelor optime în care se poate obține un rezultat. Încercările infructuoase, drumurile întortochiate, tehnicile neajustate scopului, lungimile de prisos sînt date la o parte spre a se alege cu îngrijire și

[1] V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 99—106.

precizie numai ceea ce duce direct la scop. E aici o interdicție a consumației de instrumente, de inoportunități, de erori, de gafe, adică o *suspendare de consumație nu a bunurilor înseși, ca în economia acumulativă, ci a mijloacelor și procedeelor care le realizează.* O întreprindere care ar uza de prea multe încercări, de prea multe cheltuieli, de prea mult timp n-ar mai duce la cîștigul proiectat, la inovația ingenioasă, care cu aceleași mijloace aduce un randament superior. Tot progresul economic constă în adoptarea acelor tehnici care presupun o consumație mai mică. E, în fond, aceeași preocupare de stăvilire a risipei. Și într-un caz și în celălalt, actul economic e un act de abținere, de concentrare, de reducere a luxului.

III

Consecința cea mai directă a suspendării consumației benevolă sau împinsă * cu sila altor clase duce în durată, la constituirea fenomenului economic primordial care este acumularea. Strîngerea rezervelor pentru ziua de mîine nu e numai interpretarea economică a previziunii viitorului, dar constituie principial esența însăși a mecanismului economic.

Spre deosebire de celelalte valori: religioase, morale ori estetice, care, neavînd o substanță materială, nu sînt acumulabile, valoarea economică se deosebește prin aceea că formează agonisiri cantitative din ce în ce mai importante, care îi dau un grad axiologic în plus, adică îi măresc cuantumul de valorificare. Tocmai fiindcă e consumabilă, deci pieritoare, valoarea economică, ca să se conserve, trebuie să se acumuleze în cantități antidotice pornirii naturale și anarhice a omului către consumare [1]. Forma concretă a depozitării de valori economice e capitalul. Nu trebuie confundat capitalul cu averea. Aceasta din urmă înseamnă o îngrămădire de bunuri economice efectuate în vederea unei consu-

* Probabil: *impusă* (n. ed.).
[1] D. I. Suchianu, *Despre avuție*, București, 1928.

mări posibile. E un prim act economic, de natură simplă și rudimentară, deoarece finalitatea lui, în ultimă instanță, e totuși o consumație viitoare. Capitalul însă scapă complet acestei destinații. Lui nu i se permite nici o alterare posibilă, nici o împuținare a substanței lui. El trebuie să rămînă intact, fiindcă destinația lui nu este asigurarea față de acoperirea unei nevoi viitoare, ci un sens valorificator nou. Ceea ce definește capitalul e sensul valorificării sale. Un capital e o avere care e interzisă total vreunei consumări posibile și căreia i se atribuie rolul de a produce alte valori sau bunuri economice. El trebuie înrolat într-un continuu proces de producție economică, misiunea lui nu e de a satisface trebuințele posibile, ci de a crea mereu cîștiguri noi.

Averea corespunde unui stadiu de economie naturală. Un Carnegie sau un Rockefeller erau oameni profund sobri, care nu consumau aproape nimic din ceea ce agoniseau. La ei capitalul era un instrument de lucru, și nu o posibilitate de confort. Vechile concepții naturaliste despre esența capitalului se refereau la un stadiu „precritic" al istoriei economice. Acestui mod de a vedea trebuie opus unul istoric și cultural, care ține seamă în geneza capitalismului de distincțiunile făcute mai sus. S-a obiectat totuși în controversele dintre economiști că și averea are un sens productiv, deoarece produce o dobîndă sau un procent, a cărei origină istorică ar fi, după I. Hering, acel „fenus nauticum", după alții, un împrumut în fructe sau, după cei mai bine documentați, un împrumut în vite, ale căror produse: lînă, lapte etc... trebuiau restituite în partea producătorului. Din punct de vedere istoric însă trebuie făcută deosebirea între ceea ce numesc germanii „economia în bani" (Geldwirtschaft) de „economia capitalistă" (Kapitalistischewirtschaft). Cea dintîi reprezintă doar forma cămătărească a economiei, al cărei scop e strîngerea de cît mai multe bunuri economice în vederea ivirii unor lipsuri eventuale. Ea e destinată astfel în ultimă instanță tot unui gînd de consumație. Cea de a doua, economia capitalistă, implică ipoteza unui refuz total de întrebuințare a acumulării pentru nevoi personale.

Majoritatea economiștilor au ignorat această fundamentală deosebire: capitalul nu are semnificație naturală, spontană, ci una acordată de condițiile evoluției istorice a culturii economice [1]. Capitalul, scutit de orice perspectivă consumatoare, e învestit cu un înțeles *funcțional*. După cum au arătat unii economiști americani, capitalul e o funcțiune economică care e independentă de semnificația sa materială [2]. O sumă de bani investită într-o afacere care prosperează poate depăși prin creditele pe care le provoacă în vederea susținerii progreselor afacerii cu mult cifra inițială investită. Una e forma juridică „a averii", inițial subscrisă pentru finanțarea unei afaceri, și alta e capitalul *efectiv*, utilizat în conducerea întreprinderii, mărit monstruos cu creditele acordate ulterior. „O dată cu creșterea evoluției formelor de întreprindere socială, activul imaterial ca fundament al conducerii economice devine din ce în ce mai important. Apare o separare între acei care au subscris capitalul material (proprietarii acelor «prefered stock», cu dobîndă fixă) și conducătorii afacerii a căror «avere» constă în acțiuni materiale, adică în posibilități de credit. Valoarea și mărimea capitalului oscilează independent de schimbările sau de stabilitatea condițiilor materiale și sînt mai mult determinate de influența psihologiei maselor decît de variațiile cantitative ale capitalului material." [3] Ce devin în adevăr proporțiile modeste ale unei sume de bani subscrise pentru finanțarea unei întreprinderi față de capitalul *real* întrebuințat prin fel de fel de operații financiare în conducerea unei întreprinderi moderne! Așa-numitul „Sachkapital" e doar un punct de plecare. Astfel, spre deosebire de avere, capitalul are un înțeles abstract, pe care îl acordă structura socială a formei economice capitaliste. Capitalismul e o etapă

[1] Această concepție a fost inaugurată de K. Marx în *Das Kapital*. Böhm-Bawerk, *Theorie des Kapitals*, cade în vechea eroare naturalistă a capitalului. J. B. Clark, *Distributions of Wealth*, New-York, 1908, se apropie de concepția marxistă.

[2] Walker spune despre monedă: „money is what money does", adică moneda este *funcția* pe care o îndeplinește.

[3] A. Salz, *op. cit.*, p. 213.

de civilizație economică caracterizată nu prin dominația averii, ci a capitalului inconsumptibil. W. Sombart a definit unele din caracterele principale ale acestei ere economice. El a arătat cu drept cuvînt că forma numită capitalistă se caracterizează prin *raționalizarea* vieții economice. Condițiile locale geografice, psihologice, comerciale, tehnice ale „lansării" unei afaceri sînt cîntărite, analizate cu toată armătura unei previziuni raționale. Nimic instinctiv, prea puține elemente spontane și naturale intră în acest calcul economic. A raționaliza o afacere înseamnă mai întîi a o pune în condițiile ei specifice de rentabilitate, a scruta cu prudență viitorul, a evita aventurile riscului. Aceasta înseamnă, cu alte cuvinte, a stăpîni dorințele excesive de cîștig, a amîna profituri imediate pentru a nu compromite securitatea întreprinderii, a reduce rentabilitatea prezentă și adesea a renunța la ea pentru eventualități viitoare de avantaje mai mari. Gustul de cîștig nu e totdeauna de esența capitalismului, așa cum crede W. Sombart. Gust de cîștig, de o impetuoasă lăcomie, au și cămătarii Orientului, și mandarinii chinezi, și vechii aristocrați romani, care nu au în ei nimic capitalist în sensul specific al cuvîntului. „Auri sacra fames" o au într-o doză chiar cu mult mai ridicată birjarii napolitani, gondolierii venețieni, giuvaergiii sud-europeni sau asiatici. Dominația universală a unei absolute lipse de scrupul în cîștigul de bani e o caracteristică specială a acelor țări care sînt din punct de vedere al evoluției burghez-capitaliste într-o stare cu mult mai înapoiată. După cum fiecare fabricant o știe, lipsa de acea „conscienzietà" a lucrătorilor italieni în opoziție cu camarazii lor germani e unul din principalele obstacole ale dezvoltării capitaliste în acea țară [1]. Goana după cîștig e astfel veche de cînd lumea. Cucerirea brutală și raportul sînt însuflețite de același dor de profit. Dar ele sînt mai ales mijloace politice și nicidecum economice. Pofta nemăsurată după cîștig e mai

[1] W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, vol. I, p. 319; *Die prinzipielle Eigenart des Kapitalismus*, în *Grundriss der Sozialökonomik*, p. 2—8; Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, p. 42.

ales caracteristică țărilor precapitaliste de acumulare primitivă. Karl Marx are perfectă dreptate cînd susține că geneza capitalului s-a efectuat prin cîștigul datorit exploatării proletarilor de către burghezi. Aceasta s-a întîmplat mai ales în a doua etapă a fazei capitaliste.

Acest proces de inhibiție a irosirii trebuie totuși menținut chiar atunci cînd din cauza exploatării sociale cîștigurile devin mult mai mari. Dacă risipirea ar fi concomitentă cu cîștigul, chiar capitalul obținut prin spoliațiunea claselor de jos nu s-ar putea menține. Avem doar exemplul atîtor „băieți de bani gata", care risipesc în cîțiva ani averi imense cîștigate prin exploatări nemiloase de o viață întreagă de părinții lor. Capitalul se menține atunci cînd satisface o anumită intenție voluntară de a deveni și de a rămîne instrument de producție, care nu trebuie alterat de nici o atingere hedonistă, de nici o dorință de a-l micșora în întrebuințări consumabile. Economiștii englezi de la Stuart Mill încoace numesc această comportare în raport cu destinația economică a capitalului „waiting", care înseamnă reținere sau așteptare, iar cîteodată o desemnează cu termenul de „abstinence". Prin aceasta, economiștii înțeleg o anumită întrebuințare a averii și a veniturilor, care nu constă în gustarea sau devorarea bunurilor prezente (Verzehren des Vorhandenen), ci într-o utilizare a bunurilor care pe moment nu aduc nici o plăcere, ci din contra, jertfe și muncă, adică o amînare sau o permutare a plăcerii (Genussverzögerung oder Genussaufschub) în locul unei plăceri nemijlocite... De aceea, capitalul nu este un fapt primar, un dat găsit (ca pămîntul, puterea de muncă etc.), ci o împrejurare de adaptare a civilizației... S-ar putea considera marii proprietari de vite ai trecutului, ca de pildă patriarhii biblici, ca mari capitaliști, sau cirdurile lor de vite drept capital? Evident, nu. Aceste mari cirduri de vite ar putea fi în cel mai bun caz avere, dar nu capital. Întreg capitalismul se fundează pe o telescopie internă, pe care o văzuse și Aristot, adică pe acea aptitudine de a sacrifica prezentul pentru viitor. Graba, nerăbdarea de a se sătura în prezent, de a compromite astfel continuitatea conștiinței sociale și de a recunoaște nece-

sități suprapersonale pe care le poate aduce ziua de mîine au fost combătute înaintea capitalismului de către diferite religii. Și capitalismul și religia au recomandat cu toată puterea aptitudinea de așteptare. Instinctul agonisirii a fost favorizat și de una și de cealaltă. Lipsa de prevedere e piedica principală către o economie prosperă. Cea mai grea sarcină a colonizatorilor și a misionarilor coloniali a fost de a deprinde triburile primitive să se gîndească la viitor și să nu consume în prezent totul. Din relatările misionarilor iezuiți reiese că cele mai mari dificultăți întîlnite la indienii din Paraguay au fost în această privință. Multă vreme starea inferioară a economiei chineze s-a datorit acestei neputințe de refulare a prezentului. Pentru primitiv, viitorul stă departe, pe cînd prezentul îl ademenește cu cerințele sale seducătoare și imediate. Aptitudinea de a aștepta viitorul e condiționată de felurite motive. La unele popoare, grija de copii, la altele, spiritul profesional de comerț sau bancă, la altele, aptitudini etnice etc., etc... În unele epoci ale istoriei, această „așteptare" pentru viitor concretizată în spiritul de acumulare e legată de situația socială și de psihologia burgheziei.

Nobilii feudali, a căror putere materială era obținută neeconomic, numai prin mijloace de cucerire și furt, obișnuiau să risipească în îndelungi petreceri, în luxul costumelor, în înfrumusețarea locuințelor, în aventuri militare tot produsul cuceririlor lor violente. Neavînd la îndemînă confiscarea brutală, fiindcă nu avea puterea militară, clasa de mijloc nu găsea altă posibilitate de a strînge oarecare putere economică decît prin sobrietate, prin comprimarea poftelor și prin agonisirea de mici și lente economii. Acolo unde morala nobilitară cerea eleganță și risipă ca un gest de supremă dezinteresare, burghezia era silită la meschine abstinențe pentru a-și apăra cerințele elegante ale vieții [1].

Dar ceea ce a contribuit la formarea acestui spirit capitalist cu un rol esențial a fost religia. În celebrele sale studii asupra formării spiritului capitalist, Max

[1] K. Kautsky, *Die materialistiche Geschichtsauffassung*, vol. II.

Weber crede că mentalitatea protestantă a avut un rol deosebit.

Contribuția calvinistă și lutherană sînt neîndoielnice în această privință. Cu toate acestea, chiar înainte de reforma religioasă, unele dogme și prescripții ale religiei catolice au avut influența lor. Încă din evul mediu, religia catolică recomandă asceza față de întrebuințarea bunurilor materiale în doctrina ispășirii. O serie de bule papale și rezoluții ale conciliilor acordă indulgența față de păcatele săvîrșite. „Scrisorile de indulgență" au aproape rolul unui cec. Ele se acoperă la prezentare și au darul de a scăpa de vină și pedeapsă. Ele formează începutul unor rente capitaliste. Mai pe urmă Renașterea italiană întărește începuturile unui capitalism-bancar. W. Sombart găsește în părerile lui Leon Battista Alberti [1] o serie de învățături și recomandațiuni pentru strîngerea unui capital prin renunțări și economie. Influența decisivă însă în încurajarea unei mentalități capitaliste o inaugurează protestantismul, în special ramura calvinistă engleză. Unul din cele mai reprezentative spirite ale acestei religii, Benjamin Franklin, reflectează în scrierile sale cu toată claritatea, după cum a arătat Max Weber, mentalitatea economică tipică a protestantismului. El arată în primul rînd că cinstea în comerț nu e numai morală, dar și folositoare, fiindcă ea aduce credit. La fel punctualitatea, silința și măsura sînt virtuți pe care trebuie să le cultive orice capitalist.

Înlăturînd orice punct de vedere eudemonist, virtuțile sînt prezentate ca folositoare. Omul trebuie să strîngă bani, cît mai mulți bani, nu pentru a-și satisface nevoile — căci el trebuie să trăiască sobru —, ci pentru a constitui un instrument economic, care se prezintă sub un aspect transcendent. Capitalul devine astfel un scop în sine, și nu un mijloc pentru fericire [2]. Un alt reprezentant al calvinismului anglo-saxon, Richard Baxter, în ale sale *Eterna liniște a sfinților*, precum și în *Christian Director*, ni se prezintă ca unul din

[1] W. Sombart, *Der Bourgeois*, München, 1913.

[2] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, p. 33—36.

cele mai caracteristice exemplare ale felului după care puritanismul concepe capitalismul. După el, risipa timpului în plăceri sau lene e cel mai greu păcat. Trîndăvia sprijinită pe liniştea pe care o dau proprietatea şi bogăţia e refuzul oricărei sforţări către o viaţă sfîntă. Munca concepută ca un mijloc ascetic e o caracteristică a religiilor occidentale în opoziţie cu regulile monahale ale orientului, după care călugărul nu are nici o obligaţiune de muncă. Baxter crede că omul trebuie să lucreze ca să fie bogat nu pentru el, ci pentru Dumnezeu. Aici îşi găseşte origina etica profesională modernă. Din respectul pentru meseria sa, omul e obligat să muncească şi să o perfecţioneze indiferent de cîştigul material pe care îl are.

Înarmat cu acest mod general de a vedea fenomenele economice, puritanismul duce un război complet contra tuturor plăcerilor. Cînd regii Angliei Iacob I şi Carol I dau la iveală faimoasa „Book of sports", după care în zi de duminică sînt îngăduite plăcerile populare, puritanii şi morala burgheză pe care aceştia o încurajează se ridică contra acestei îngăduinţi regale. Sărbătoarea nu e făcută pentru dansuri şi alte petreceri, ci pentru reculegere şi pietate. Abia dacă o odihnă e permisă faţă de munca săptămînii. De asemeni teatrul e odios puritanilor. Prezentarea situaţiilor erotice li se pare inadmisibilă şi vană, adică lipsită de orice folos. Expresiile „superfluities" sau „vain ostentation" desemnează astfel de exhibiţii inutile. Viaţa trebuie trăită simplu şi uniform : aici vedem că plăcerile nu numai că îndepărtează de la obligaţia de a munci, dar ele au şi neajunsul de a costa bani. Omul nu este decît administratorul averii sale din graţia lui Dumnezeu, ca şi servitorul din Biblie, care trebuie să dea socoteală pentru fiecare ban, neavînd astfel dreptul de a-şi risipi averea. Proprietatea nu justifică astfel decît asigurarea nevoilor urgente ale vieţii, şi nici într-un caz luxul. Acesta şi-l pot permite clasele nobile, şi în nici un caz burghezia. Preocuparea principală a acesteia e strîngerea capitalului prin economie ascetică. În această privinţă a avut perfectă dreptate socialistul Eduard Bernstein cînd a spus că ascetismul e o virtute burgheză. Oprelişti le la întrebuinţarea consumativă, la ceea ce a fost cîştigat ca proprietate duc la formarea de capitaluri productive. Astfel, morala pastorilor englezi şi a quackerilor duce la consecinţe de ordin strict economic. În lupta lor contra risipei şi luxului nobleţei, ei învaţă clasa burgheză să se restrîngă în plăceri şi cheltuieli, pentru a acumula. Munca neobosită, sobrietatea şi ideea că omul e numai girantul propriei sale averi duc încetul cu încetul la formarea raţionalismului capitalist. Aproape toţi moraliştii şi gînditorii religioşi puritani cugetă la fel [1].

Iată deci o curioasă coincidenţă istorică : preconizînd simplitatea vieţii şi dezlipirea de plăcerile epicureice, religiile, în special cea protestantă, au reuşit să favorizeze acumularea de capitaluri, mai mult : să ajungă la o concepţie specific capitalistă după care averea nu trebuie să servească la consumaţie, ci la producţie, iar proprietarul de capital să fie privit ca un simplu girant al unui bun impersonal, pe care nu are dreptul să-l mănînce, ci să-l fructifice. O dată stabilită această influenţă a religiei, în special a celei protestante, care creează, cu sau fără voia ei, un raport direct între asceză şi capitalism, o serie de alţi factori mai puţin spirituali îşi exercită înrîurirea lor la funcţiunea sa consolidată. Capitalismul se întreţine şi prosperează prin forţele sale proprii. Suspendarea satisfacerii imediate a trebuinţelor ascultă de aici înainte de varii motive.

O veche dispută între economişti, în care figurează numele lui Ricardo, Adam Smith sau Clark, caută a stabili dacă tendinţa către strîngere de capital e în funcţie de mărimea sau micimea dobînzii obţinute, adică de perspectiva unui cîştig mai mare sau mai mic. Cu drept cuvînt ne asigură Ricardo că, cu cît ratele profitului sînt mai mari într-o societate, cu atît tendinţa către economisire e şi ea mai mare. Mişcarea acumulării fondurilor în cooperativele engleze pare a justifica această aserţiune. Alţi economişti observă însă că Olanda, ţara clasică a acumulărilor crescînde, a avut

[1] Max Weber, *op. cit.*, p. 183—189, 201—205.

totdeauna un scont foarte scăzut. Un profit mic înseamnă o organizație capitalistă de mare acumulare, iar o dobîndă mare a capitalului se găsește în țări de capitalism primitiv. O rentabilitate mică presupune astfel un spirit de agonisire care și-a atins deja efectul, creînd mari disponibilități capitaliste. Problema se învîrte astfel într-un cerc vicios. E mai necesar a căuta alte motive de acumulare decît seducțiunea unei mari dobînzi. La toate acestea trebuie adăugate și anumite particularități naționale, anumite stiluri economice etnice după care agonisirea și plasarea ei se fac într-un fel sau altul.

La unele popoare, de pildă la francezi, economisirea duce mai ales la crearea de averi depuse în „safe"-uri sau consemnate în bănci fără nici o destinație economică, dintr-o simplă nevoie de securitate. La americani însă, orice sumă de bani strînsă e destinată unei speculațiuni financiare care trebuie s-o dubleze sau s-o tripleze într-o operațiune adesea plină de risc.

În toate cazurile însă, adunarea de capital e condiționată de sacrificiul unei pofte prezente în vederea obținerii unei folosințe crescute în viitor.

IV

Acesta e mecanismul psihologic al conduitei economice privită în forma ei cea mai simplă și mai generală. Dacă privim lucrurile mai de aproape, ele capătă însă un aspect mai complicat. Actul de inhibiție al consumației nu rămîne, cum cred economiștii școalei americane, în domeniul pur individual, el nu se exercită ca o autorefulare, ci se deplasează în mediul social înconjurător. Dacă e vorba de o oprire a consumației, orice individ preferă s-o derive la alții, să invite pe semenii lui la abstinență, decît s-o aplice asupra sa. Fiecare individ tinde să oblige la o renunțare pe un altul, decît să se sacrifice el mereu. Actul suspendării consumației se îndreaptă după legea inexorabilă a egoismului asupra altui grup de indivizi. La o penurie de avuții, fiecare

caută să profite mai mult în dauna altora, lăsînd liberă consumația sa proprie, dar oprind-o pe a celorlalți.

Economiștii clasici prezintă formarea capitalului numai sub aspectul sacrificiului și abstinenței capitaliștilor. „Simpla conservare a unui capital cere o sforțare constantă pentru a rezista la tentația de a-l consuma", scrie undeva Courcelle-Seneuil. Acest proces e adevărat, după cum am arătat mai sus, din punct de vedere psihologic. Însă tot așa de adevărat e că fiecare tinde să împingă conduita economică a suspendării consumației asupra altuia. Astfel, origina capitalului ca și acumularea lui se transformă într-un mecanism de fraudă subtilă și invizibilă, dar totuși perfect reală, prin care consumația e interzisă unora, dar îngăduită altora. Origina capitalului și a acumulării printr-un proces de abstinență proprie e extrem de rară. Cazul averilor făcute prin muncă proprie și prin „economisire" nu trece de un nivel mediocru și de o extensiune limitată. Asemenea agonisiri se găsesc la unii țărani chiaburi, la unii meseriași (artizani), sau la unii funcționari superiori. O viață întreagă de economii duce abia la o modestă avere. Capitaluri formate prin acest procedeu n-au o semnificație economică, ele rămînînd la funcțiunea de „avere" fără circulație creatoare. Marii capitaliști, departe de a-și impune un stil de viață sobru, își ridică „standardul" de existență pînă la nivelul luxului celui mai desfrînat. Afișarea acestei opulențe e chiar o necesitate pentru ei. Bogăția ostentativă oferă prezumții de putere economică și e generatoare de posibilități de credit. În schimb, sobrietatea și abstineța sînt impuse altora, după cum vom vedea, după o „lege de aramă", pînă la limitele minimum-ului de existență.

Origina marilor acumulări, după cum a arătat Karl Marx, se găsește în două alte condiții de funcționare ale sistemului precapitalist și capitalist.

Prima e ceea ce fondatorul socialismului științific numește „acumularea primitivă" și care se sprijină pe violență și rapt [1]. Cea de a doua e fundată pe mecanismul „plus-valutei".

[1] K. Marx, *Le Capital*, trad. Molitor, Cartea a 8-a.

„Proprietatea e furt", a afirmat Proudhon. Într-o măsură oarecare, lucrul e adevărat istoricește. Marile latifundii s-au format, în epoca feudală, în majoritatea țărilor, printr-un proces de expropriere în favoarea marilor proprietari și în dauna micii proprietăți libere răzășești. Istoricul Radu Rosetti a demonstrat clar acest lucru pentru țara noastră. În afară de viața socială internă, războiul și cuceririle au fost pentru stăpînitori surse de îmbogățire prin confiscarea pămîntului. Triburile cucerite se transformau în sclavi fără pămînt, iar cuceritorii deveneau mari proprietari. Clasele sociale, în parte, s-au diferențiat în acest mod.

În zilele noastre, „acumularea primitivă" în Europa a luat sfîrșit. Ea se aplică însă din belșug încă în regimul colonial. Acolo, în perioada eroică a cuceririlor metropolitane, majoritatea mijloacelor de producție au trecut în mîinile noilor „conchistadori". Proprietăți funciare, mine de aur și argint, comerțul cu sclavi, toate aceste mijloace glorioase ale regimului colonial au fost mînuite de aventurieri, capitaliști ai lumii vechi. La ele s-au adăugat societățile monopoliste de import-export și cele de navigație. Faimoasa „Compagnie des Indes" a fost numai un început. Jafurile, crimele, torturile, sclavajul au urmat.

În țările europene vechi, s-au întrebuințat și alte mijloace de acumulare primitivă. Printre ele trebuie să numărăm în primul rînd sistemul de impozite pe care le plăteau numai cei săraci și de care bogații erau scutiți. Bugetele erau suportate de cei sărmani. Pînă la începutul secolului trecut, aceste impozite erau concesionate celebrilor „fermieri generali", care, plătind o sumă forfetară, puteau încasa ceea ce voiau. Un Necker sau Turgot, în Franța, au fost „fermiers généraux". Primele mari capitaluri așa s-au strîns. Îmbogățirea uriașă se efectua fără nici un risc. Au urmat după aceea taxele protecționiste vamale, pe baza cărora anumite branșe industriale aveau posibilitatea să impuie consumatorilor prețurile pe care le voiau. Cu ajutorul acestor taxe s-a creat un mijloc artificial de a produce imense averi, expropriind muncitorii independenți și despărțindu-i de instrumentele lor de producție. Delapidările financiare, războiul comercial, împrumuturile de stat sînt alte aspecte ale acestor confiscări ale posibilității de consumație a marilor mase, cărora li s-a impus astfel un regim de adevărat ascetism obligator. Unele din mijloacele de acumulare primitivă se bazează direct pe forța brutală: războiul opiului contra Chinei, companiile de pirați, războaiele între triburi. Altele însă se bazează pe puterea politică a statului pentru a impune anumite regimuri de expropriere mai mult ori mai puțin directe.

Aceste regimuri de violență au avut ca efect lichidarea vechiului regim feudal și înlocuirea lui cu începuturile capitalismului. E ceea ce W. Sombart a numit „Raub-Kapitalismus". Aceasta nu trebuie să însemne însă că origina oricărei acumulări este sprijinită numai pe violență. Orice act de confiscare, cum observă F. Engels, presupune preexistența unei proprietăți. Ca să fie furată, ea trebuie să existe. În afară de aceasta, raptul urmărește și el un scop economic. El nu se efectuează numai ca să consume, ci ca să producă. Sclavajul e destinat creării de bunuri. Ultima esență a violenței e tot economică și prin origină și prin scop [1].

Acumularea primitivă privește o fază precapitalistă. Ea face loc în sistemul economic actual unei agonisiri bazată pe „plus-valută". Aceasta are un mecanism care a fost descris, după cum se știe, cu o precizie remarcabilă de Karl Marx. Origina capitalului stă în adunare de ore de muncă neplătită. Capitalistul nu întrebuințează moneda ca echivalent al bunurilor pe care le cumpără. În adevăr, el nu cumpără *fiindcă are* nevoie de ceva, ci cumpără ceea ce *nu* are nevoie. El face acest lucru pentru a-l revinde și a cîștiga un surplus. De unde vine acest surplus? El nu poate proveni din faptul că cineva a cumpărat lucrurile sub valoarea lor, nici din acela că vînzătorul le-a vîndut peste valoarea lor, căci în acest caz cîștigurile și pierderile s-ar compensa. Clasa capitalistă se îmbogățește, printr-un mecanism fatal, fiindcă vinde pe piață la un

[1] F. Engels, *Antidühring*, trad. Bracke, vol. II, p. 40, 55 și urm.

preț cu mult mai mare decît acela cu care plătește munca. Aceasta din urmă nu e plătită decît la limita strictă în care muncitorul nu moare de foame, astfel ca patronul să nu-și piardă instrumentul de lucru care e ființa muncitorului.

„Transformarea banilor în capital cere ca posesorul de bani să găsească în piață un muncitor liber, și anume liber dintr-un dublu punct de vedere. Trebuie mai întîi ca muncitorul să poată dispune ca persoană liberă de puterea sa de muncă ca de o marfă care-i aparține; trebuie apoi ca el să nu mai posede o altă marfă pe care s-o poată vinde.“[1] Iată cum muncitorimea e privată de orice putere de prosperare economică. Ea e ținută numai la un nivel de întreținere minimă a vieții. Consumația ei e fatal așa de redusă, încît ea provoacă crize de consumație paralel cu acelea de supraproducție.

Furînd orele de muncă ale lucrătorului, capitalistul îi interzice orice fel de prosperitate materială. În schimb, el poate acumula în toată libertatea imense capitaluri. Procesul care naște „plus-valuta“ trebuie să fie menținut într-un tempo mereu accelerat. Esența capitalismului cere ca operația de confiscare a plus-valutei să fie mereu reprodusă, adică creșterea capitalului productiv în dauna consumației să fie continuă și progresivă. O clipă de oprire, și întregul mecanism e paralizat. Dar suspendarea consumației pentru muncitor, care e condiția primă a acestei funcționări, duce în țările capitaliste înaintate la proletarizarea crescîndă prin concentrarea capitalului și deci la o consumație din ce în ce mai restrînsă, care, la rîndul ei, provoacă crize ciclice. De aici necesitatea pentru capitalism de a se extinde în afara granițelor, în țări în care procesul de acumulare capitalist nu s-a efectuat, adică în țări de tip primitiv ori feudal. Astfel, capitalul se regenerează prin invadarea în țări necapitaliste[2].

[1] K. Marx, *Le Capital*, trad. Molitor, vol. I, cap. IV, p. 162—190.
[2] K. Marx, *Op. cit.*, 192-193.

Apusul ori gloria capitalismului depinde astfel de crearea de noi posibilități de acumulare în țări tinere ori în țări de tradiție economică imuabilă. Sub forma de debușeuri de cumpărare ori de acaparare de materii prime, capitalismul se revarsă peste tot după principiul vaselor comunicante, acolo unde găsește un teren virgin, neatins încă de procesul capitalist. În ziua cînd invaziunea lui în astfel de țări va fi oprită, fiindcă ele înseși vor intra în faza capitalistă, capitalismul metropolei își va fi trăit traiul[1].

Extensiunea mondială a producției de tip capitalist devine astfel una din condițiile ei istorice de existență. De aici imperialismul economic. Lenin a arătat că această formă este ultima din ascensiunea capitalistă. El a dus mai departe doctrina marxistă, arătînd vicisitudinile, formele și dificultățile acestei ultime ere[2]. În această fază, derivarea inhibiției economice se face mai ales asupra țărilor noi din alte continente, asupra diferitelor colonii. Dar și acolo conștiința națională a popoarelor și contradicțiile fatale devenite structurale, consubstanțiale regimului se revelează în mod inexorabil, și decadența capitalismului ca sistem economic imperialist se evidențiază.

De la acumularea primitivă pînă la forma imperialistă a capitalismului, „exploatarea omului de către om“, adică interdicția consumației altora prin reducerea nivelului de viață al muncitorului, pentru a excita acumularea de capitaluri, se realizează treptat, dar fatal.

[1] Roza Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals*, vol. I, p. 330.
[2] *Ibidem*, vol. I, p. 329; vol. II, p. 115; I. Stalin, *Problemele leninismului*, p. 8.

CAPITOLUL X

CEEA CE E NOBIL

Un om sare în apă și, în condiții pline de risc pentru viața lui, salvează pe aceea a unui copil care trebuia să se înece. Un revoluționar își sacrifică viața în temniță. Un filantrop dăruiește unei opere de binefacere o bună parte din averea sa. Într-o adunare distinsă, un dandy elegant impresionează asistența printr-o alură în același timp grațioasă și mîndră. Se spune despre un metal sau despre o linie mlădioasă a unui templu că sînt nobile. Tot astfel despre un cal care are rasă. Iată cîteva fapte disparate culese din compartimente diverse ale vieții de toate zilele și cărora le atribuim în mod comun epitetul de nobile.

Care e elementul care le leagă în aceeași esență? Care e caracteristica fundamentală a acestor aspecte variate pe care le desemnăm cu același nume? Să încercăm a le sistematiza. Conceptul de nobleță comportă cel puțin patru puncte de vedere sub care poate fi considerat.

1. Cel dintîi e de concepție sociologică. De îndată ce tribul primitiv s-a diferențiat politic, el se scindează în două clase dominante: aceea a stăpînilor și aceea a celor robiți. Peste tot, în urma unui astfel de proces, apare un patriciat. El se distinge de comunul vulgului printr-un costum special, printr-un stil de viață materială și morală deosebit, care merge de la confortul locuinței și alimentației, pînă la anumite „maniere" de

comportare, la un ritual în societate, la o morală, la un limbaj și la o literatură specială.

Conduita acestei clase se caracterizează printr-o indiferență mai mult ori mai puțin vizibilă față de nevoile materiale imediate, printr-o înăbușire a tendințelor animale, printr-o spiritualizare ostentativă în majoritatea atitudinilor, în fine, printr-o predilecție către valorile de lux. Istoria luxului coincide cu voința de ostentație, cu o hotărîre de izolare. Luxul e un simbol al puterii de clasă, și desfășurarea lui, o sfidare voită față de acei cărora accesul în clasa superioară le e interzis, o barieră bine stabilită, punctul de demarcațiune pe care vulgul nu-l poate trece[1]. La unele popoare primitive, există o curioasă instituție numită „potlatch" și care constă într-un fel de concurs ținut între diferiți membri mai importanți ai clanului spre a vedea care poate dărui mai mult. Generozitatea și risipa sînt semne de putere. „Tournois"-urile medievale aveau indirect aceeași semnificație. Un nobil, spune Joseph de Maistre, teoreticianul boierimii feudale franceze, e acela care dă mereu și nu cere niciodată, acela care are numai datorii și nu revendică drepturi. Bineînțeles că această atitudine e ușoară și firească la acei care au acaparat mai dinainte totul și nu mai au ce revendica. De la „potlatch" la Joseph de Maistre, nobilul oferă, și nu cere. El cheltuiește, se dăruiește, fiindcă nu e deprins cu „vulgare" reclamațiuni sau cu socoteli meschine. E o dialectică a prisosului. Mentalitatea sa visătoare și idealistă nu e „pătată" de gîndul nici unei utilități. Literatura sa lirică e romantică și plină de imposibile făgăduieli. Stilul amorului e sublim și absurd.

Dacă luxul înseamnă tot ceea ce depășeste utilitatea, mentalitatea nobilă în genere e o mentalitate de lux. Un lux de o calitate insolentă și ostentatorie, care tinde mai ales să constituie o izolare a clasei în mijlocul celorlalte. Acesta a fost genul de viață al patricianului

[1] H. Baudrillart, *Hristoire du luxe*, Paris, 1913; W. Sombart. *Luxus und Kapitalismus*, p. 71—76; E. Goblet, *La barrière et le niveau*.

roman, al castelor superioare indiene, al Curții de la Versailles. O dată însă cu apariția capitalismului, în Renașterea italiană, ca și în sec. XVII-lea și al XVIII-lea în restul Europei, clasa mijlocie începe să imite viața aristocrației. Apare atunci un tip de risipă care nu mai e „luxul-barieră", ci „luxul întrecere". Parveniții întrec orice simț de măsură. Preocuparea lor e de a depăși pe acei care i-au sfidat altădată[1]. Avînd puterea banului de partea lor, ei desfășoară o orgie de cheltuială, exagerînd această tendință din nevoia de a lăsa în umbră noblețea care i-a provocat altădată. Nevoia aceasta de exhibiție, de „epatare", de handicap în cheltuială, care e pornită mai întîi contra clasei superioare, începe mai tîrziu să se manifeste prin membrii burgheziei, înăuntrul propriei lor clase. Fiecare voiește să depășească pe celălalt. Monsieur Jourdain, celebrul „burghez gentilom" al lui Molière, ca și parveniții lui Balzac, au nenumărați profesori care trebuie să-i inițieze în secretul diferitelor arte, au o locuință fermecată, consumă într-un fast alimentar ori vestimentar tot ce se poate închipui mai scump. Toată această risipă devine la omul de afaceri o prezumție de credit. Astfel luxul se disociază de noblețe, aceasta arborînd în decadența ei tocmai un stil de viață sobru și lipsit, pentru a se separa de „noii îmbogățiți", pentru a se singulariza în superba ei mizerie. Căci legea primordială a fiecărei aristocrații e izolarea. Contrariul conceptului de nobil e acela de comun. A fi nobil înseamnă a ieși din mulțime, din omenirea standardizată, din ceea ce e omogen și banal. Funcțiunea nobleței e de a despărți oamenii nu numai după criteriul nașterii sau al stării sociale, ci după acela al meritului individului. Orice aristocrație tinde a fi o „aristologie", o selecție către spețele rare, excepționale, distinse. Ea e totdeauna o goană contra omogenului, o alegere, o preferință pentru valorile rare, contra înclinărilor obișnuite ale maselor. Ea se situează totdeauna la comparativ, pretinzînd un plus de calitate, pe cît posibil inaccesibil. Dacă felul ei de viață ar fi accesibil, ea s-ar pierde în masa

[1] Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class,* 1899.

anonimă. De aici ermetismul ei de castă claustrată și solitară. Etosul aristocrației e singularizarea, care nu e numai o poză voită, ci o consecință fatală a condiției ei.

2. Noblețea poate fi considerată, în al doilea rînd, dintr-un punct de vedere biologic. Semnificația ei, deasupra oricărui rol social, poate fi și una de selecție rasială. Horticultorul care împreunînd diferite spețe de flori capătă una mai frumoasă ca toate, sau crescătorul de animale care urmărește obținerea de exemplare din ce în ce mai perfecționate, prin altoiri, prin acuplări, prin îngrijiri răbdătoare, ca și eugenistul care urmărește îmbunătățirea neamului omenesc, toți se străduiesc către o ridicare a nivelului biologic al speței. Pe lîngă aceste culturi, oarecum „in vitro", natura întreagă, în sensul darwinian, operează prin lupta pentru existență o selecție a exemplarelor celor mai înzestrate pentru viață. Crescătorul de cai de curse, ca și ferocitatea junglei urmăresc același țel. Pentru acest motiv, unii filozofi au așezat noblețea în rîndul valorilor vitale, fără să-i acorde alt sens decît acel biologic[1]. Calitatea esențială a acestei valori ar fi cultura purității, îndepărtarea elementelor vulgare și străine care pot altera curățenia totală a unei spețe. Cînd un crescător de cai sau de cîini vinde un exemplar reușit, el îl însoțește de un act de genealogie, de un „pedigree", care caută să dovedească că nici un amestec necurat nu s-a strecurat în viața sexuală a strămoșilor. De aceea, aristocrațiile de pretutindeni au interzis căsătorile exogene, „mezalianțele", care ar fi putut corci cursul imaculat al atavismelor. Cel care a considerat în permanență noblețea ca o perfecționare biologică a speței umane a fost, după cum se știe, Nietzsche. Noblețea înseamnă, după el, sănătate, nevoie de cucerire, dar mai ales asprime și duritate de inimă, lipsă de milă și de compătimire, eliminarea oricărui sentimentalism care echivalează cu degenerarea și decadența. Omul nobil sfarmă în jurul lui vieți în cruzime și intole-

[1] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 108—109.

ranță și cucerește ceea ce vrea, călcînd peste cadavre. „«Wotan a pus în pieptul meu o inimă neîndurată», această vorbă a anticei saga scandinave e în adevăr ieșită din sufletul unui wiking orgolios, căci cînd un om iese dintr-o astfel de speță, e mîndru de a nu fi fost destinat milei. Iată de ce eroul acestei «saga» adaugă : «acela care, cînd este tînăr, n-are încă o inimă aspră, acela nu va avea-o niciodată». Oamenii nobili și îndrăzneți care gîndesc astfel sînt la antipodul susținătorilor acelei morale care găsește indiciile moralității tocmai în compătimire, în devotament, în dezinteresare. Încrederea în sine, orgoliul, o funciară dușmănie și o profundă ironie în fața «abnegației» aparțin cu tot atîta siguranță unei morale nobile ca și un ușor dispreț și o sigură bănuială față de milă și de o inimă caldă... Morala stăpînilor afirmă cu severitate principiul său după care nu avem datorii decît față de egali : că față de ființele de rang inferior, față de tot ce e străin, putem să ne purtăm cum ne place, cum ne cere inima și în orice fel, menținîndu-ne pe deasupra binelui și a răului"[1]. Sau în altă parte : „o speță se formează, un tip devine stabil și puternic printr-o lungă luptă contra unor condiții esențial *defavorabile*. Se știe, și pe de altă parte experiența crescătorilor o dovedește, că spețele cărora le e destinată o nutriție supra-abundentă și în general un excedent de protecție și de îngrijiri înclină îndată în chipul cel mai intens către alternările tipului și devin bogate în caractere extraordinare și în construozități. Să se ia în considerație o comunitate aristocratică, o cetate antică grecească, de pildă, sau poate Veneția, ca instituții voluntare sau involuntare cu scop *educativ*. Vedem acolo o aglomerare de oameni părăsiți, singuri, care vor să asigure triumful speței lor fiindcă sînt siliți să se impuie sub pedeapsa de a se vedea altfel exterminați. Aici acest confort, această abundență, această protecțiune care favorizează variațiile lipsesc ; speța are

[1] Friedrich Nietzsche, *Werke in zwei Bänden*, Band II, Carl Hanser Verlag, 1967, p. 149—150 (n. ed.).

nevoie numai de ea însăși ca de ceva care tocmai grație asprimei, uniformității, simplicității forței sale poate să se impuie și să se facă viabilă în lupta perpetuă cu vecinii sau cu robii în revoltă sau care amenință să se revolte mereu. Experiența cea mai variată îi arată datorită căror calități... există ea mereu și mereu cucerește victoria. Aceste calități ea le numește virtuți, aceste virtuți singură ea le dezvoltă. Ea procedează cu neîndurare și pretinde chiar neîndurarea. Orice morală aristocratică este intolerantă în educația tineretului, în modul său de a dispune de femei, în moravurile matrimoniale, în raporturile dintre tineri și bătrîni, în legile penale. Un tip care se prezintă cu puține caracteristici, dar cu caracteristici foarte pronunțate, o speță de oameni severă, războinică, înțeleaptă, mută, închisă... o astfel de speță e fixată pe deasupra schimbării generațiilor..." [1]

Aceste idei revin mereu, după cum se știe, ca obsedante leit-motivuri în toată opera filozofului german. Noblețea nu este altceva decît asigurarea triumfului celui mai tare în masacrul junglei. Definiția nobleței după Nietzsche nu e altceva decît o metafizică lirică a concepției darwiniene.

Am văzut că și filozofi mai potoliți, cum e cazul lui Max Scheler, înrîuriți de această viziune, așază valoarea nobleței printre valorile biologice. A proceda așa înseamnă a restrînge pe nedrept sfera valorilor vitale, căci există astfel de valori, cum e de pildă sănătatea sau prosperitatea fizică, care n-au într-însele nimic nobil. Pe de altă parte, atîtea valori spirituale ca cele estetice sau etice și care conțin elemente de nobleță nu implică totuși nici un element biologic. Noblețea, cel puțin în sensul uman, depășește, fără îndoială, ideea de selecție eugenică, căutîndu-și caracteristicile în alte domenii.

3. În afară de sensul social și biologic, se mai poate gîndi noțiunea de nobleță și sub un unghi estetic. Se vorbește adeseori de o ținută a corpului, de un mers sau de un gest nobil. O coloană într-un edificiu arhitec-

[1] *Op. cit.*, p. 152—153 (n. ed.).

tonic, o linie pură într-un desen sau într-o sculptură ne apar drept nobile. Fără a întrebuința o semnificație metaforică, orice act grațios, adică o mișcare făcută fără sforțare, fără opintire, fără chin, ni se pare de o esență distinsă. Grația presupune o economie de forță, o desfășurare firească fără adiacențe parazitare, fără risipă de elemente inutile, fără dibuiri dezorientate. Saltul unei căprioare și o frază melodică de Mozart prezintă, în mecanica lor, o suprimare totală a deviațiunilor liniei de forță sau a concursurilor nesolicitate. Grația presupune un exercițiu îndelung, o veche acomodare, o supleță cîștigată prin infinite experiențe eliminatorii, o noutate asimilată pînă la expresia ei clasică, degajată de încercările ratate, adică turnată în singura ei expresie potrivită. Noblețea estetică înseamnă astfel mai întîi proprietate exactă și expresie precisă. Intră fără îndoială în aprecierea estetică a nobleței analogii cu concepția socială a unei vechi îndeletniciri în rasă și cu perfecțiunea biologică a unor repetate și lungi exerciții și experiențe atavice.

4. Sensul social, ca și cel biologic, oferă oarecum valorii nobile mai multe cadre exterioare de inserare. Domeniul ei de situare specifică rămîne însă cel etic. Ca și binele, ca și adevărul, ca și sfințenia sau dreptatea, noblețea e o valoare morală. Ea poate fi considerată în sine ca atare avînd, ca și celelalte valori, o existență autonomă. Definiția din punct de vedere moral nu e ușor de făcut, deoarece ea se degajă mai mult printr-o poziție negativă, „per a contrario", față de o serie de non-valori. Astfel, a fi nobil însemnează a fi opusul unor defecte ca: lașitatea, frica, lingușirea, umilința, minciuna, mefiența etc...

Cum vom putea însă degaja o esență unică dintr-o virtute care conține adunată într-însa atîtea elemente de opoziție față de concepte atît de variate? Cum vom putea descifra un caracter unic unei noțiuni care fără să posede o trăsătură proprie ei își înfiripă existența numai din situația contradictorie față de o serie de concepte care, fiecare, e totuși clar delimitat? Dificultate care a făcut pe unii eticieni, în special pe N. Hartmann, să considere noblețea nu atît ca pe o

valoare în sine, cît mai ales ca pe un nivel ridicat al altor valori. Printre alte dimensiuni, imperiul valorilor conține și pe acela al înălțimii. Nevoia de a urca mai sus, privirea către ceea ce nu a fost încă conceput în nivelul de altitudine al unei valori constituie tendința către noblețã. A vrea să fii mai bun, mai drept, mai vrednic, mai curajos decît gradul comun atins pînă atunci în aceste virtuți înseamnă a realiza noblețea. Ea se prezintă astfel ca „o teleologie a anticomunului", ca o năzuință către excepțional, către neatins [1]. Această virtute trebuie astfel gîndită dintr-un punct de vedere comparativ. Ea nu are o existență autonomă, ci una relativă în raport cu gradul atins de ceea ce e obișnuit. Finalitatea ei e încordarea și depășirea. Scopul ei e tocmai întrecerea oricărui scop. Istoric, ea se confundă cu eroismul, adică cu nevoia de a cuceri ceea ce n-a fost cucerit.

Directiva ei permanentă devine, astfel, o nevoie inexorabilă de ascendență. Nobleței îi repugnă deci orice tendință de compromis, preferința ei tinzînd permanent către un caracter absolut. Nu îi convin un stil meschin de dimensiuni mici, măsurile mijlocii, prudente, temătoare, calculate. Ea e caracterizată totdeauna de un stil măreț și pur. Etosul ei nu cunoaște ezitare sau cîntărire de avantaje ori de pericole. Oricît ar fi de înalt nivelul atins în realizarea vreunei valori, ea nu poate fi satisfăcută de el, chemarea ei orbitoare fiind obsedată de gîndul imposibilului.

Singularizare socială, puritate biologică, proprietate și precizie în expresia estetică, depășire și încordare în cadrul etic, iată cîteva din aspectele fenomenului de noblețã.

II

Prezentată în cadrul etic ca un grad sau ca un nivel al altor valori, noblețea nu capătă prin aceasta o definiție proprie. Ea rămîne doar ca o dimensiune, depen-

[1] N. Hartmann, *Ethik*, p. 358—363.

dentă de ființa altor virtuți. A voi mai mult și mai bine în orice domeniu, a tinde către o perpetuă ascendență a nivelului atins de alte valori nu înseamnă totdeauna a realiza noblețe. A năzui către mai multă sănătate, către perfecționare tehnică, a fi chiar mai bun sau mai drept decît alții nu înseamnează a fi numaidecît nobil. Definiția nobleței trebuie să fie independentă de domeniul altor valori morale. Pentru a descoperi esența ei proprie, nu vom urma în nici un caz vechile definiții nietzscheene inspirate de criterii vitaliste. Lărgind accepția strict biologică adoptată de Nietzsche, Max Scheler acceptă totuși concepția după care noblețea ar fi o selecție de forță și de sănătate, adică un rezultat al culturii rasiale. N. Hartmann pomenește în legătură cu noblețea de o aristologie, termen care trebuie să înlocuiască pe acela de aristocrație, întrebuințat de Nietzsche.

Eroarea tuturor acestor concepțiuni stă, după noi, în confuzia ce se face între aristocrație și noblețe. Aristocrația este în toate societățile omenești elita ideală. A domina și exploata o societate datorită puterii fizice, averii sau sănătății nu înseamnă deloc a face un act nobil. Atîtea aristocrații sînt doar crude, lașe, corupte, vicioase. Mînuirea forței se poate face cu mărinimie și eleganță, dar și cu meschinărie și josnicie. În schimb atîția oameni umili, bolnavi, săraci arată eleganță, generozitate, blîndeță și acea aspirație către ascensiune, către depășirea nivelului actual, care după unii eticieni pare a fi semnul însuși al nobleței. Din oameni modești și umili au ieșit adeseori sfinții, eroii, revoluționarii. Atîtea acte de jertfă sublimă au fost făcute de oameni bolnavi. Omul nobil nu e totdeauna omul tare. Tocmai fiindcă disprețuiește întrebuințarea oricărui mijloc, tocmai fiindcă refuză succesul cu orice preț și în orice condiții, fiindcă alege căile grele și elegante, omul nobil e slab și dezarmat adesea în lupta pentru existență. Neputînd utiliza toate mijloacele și lipsit de preocuparea reușitei și de dorul triumfului, el devine deseori un dezadaptat. Se pot colecta mai multe acte de supremă eleganță sufletească la învinșii vieții, la ratați, la resemnați decît la puternicii triumfători ai zilei.

Străin de categoria succesului, omul nobil e aproape totdeauna puțin înzestrat pentru viață.

Criteriul puterii biologice ni se pare astfel tocmai contrar noțiunii de noblețe. Am scris altădată undeva că omul nobil e *omul distrat*. În adevăr, din funcțiunile animalice dintre cele mai eficace în lupta dintre spețe este conduita de pîndă. Animalul, ca și omul primitiv, datorită unei ascuțimi deosebite a simțurilor, sînt atenți la cel mai mic zgomot, la cea mai mică mișcare care se întîmplă în jurul lor. Un freamăt, un ușor zvon de pași poate să semnaleze prezența prăzii. Animalul rapace stă veșnic încordat, proiectat asupra exteriorului pentru a-l folosi în orice moment. Finalismul vital presupune o mare încordare de atenție. La omul primitiv, aceeași scrutare de fiecare clipă a modificărilor care se pot întîmpla în mediul exterior. În societățile cultivate, aceeași aptitudine se dezvoltă la omul realist sau vulgar care vrea să aibă succes, la arivistul care vrea să ajungă, la prudentul calculat care se ferește de risc, la egoistul sau epicureul care vrea să se bucure de toate. P. Janet vorbește undeva de aptitudinea specifică a oamenilor bine înzestrați biologic și pe care o numește „funcțiunea realului". E un mod de adaptare perfectă la ambianța înconjurătoare, la cerințele și specificul ei, dar mai ales la momentul prezent, la actualitate. Omul sănătos e un realist cotidian : el nu e nici utopic, nici reacționar. Ajustat mereu numai la ceea ce se cere în clipa prezentă, el e un oportunist.

Dacă acestea sînt caracterele psihice ale deplinei normalități, ușor putem constata că ele nu se potrivesc deloc omului nobil. Dezadaptat față de ambianța sa și de timpul său, el e obsedat de un gînd care întrece condițiile temporare. Preocupat să depășească, după cum am văzut, nivelul actual al valorii pe care o servește, el e obsedat mereu de altceva decît ceea ce se întîmplă. Nesatisfăcut de prezent, el îl disprețuiește sau rămîne indiferent în fața lui. E firesc astfel ca el să nu pîndească, să nu scruteze, să nu utilizeze datele prezentului și ale realității și să rămînă în raport cu ele mereu distrat, mereu proiectat în viitor. Realistul și oportu-

nistul nu lasă să le scape neutilizată nici o întîmplare din lumea care îi înconjoară. Noblețea e o problemă de atenție încordată la un orizont ideal întrezărit în viitor și de distracție totală în raport cu realitatea prezentă. Sufletele nobile sînt lipsite de interes pentru imediat, numai fiindcă sînt indiferente la reușită. Obsedate de esența creatoare, ineditul singur interesîndu-le, sufletele nobile sînt totuși indiferente la recompensă, la sancțiunea premială acordată creațiilor lor. Dacă le-ar interesa succesul, ar însemna că nu mai sînt proiectate în viitor, ci legate de actualitate. Chiar aprobarea posterității e tot o legătură cu un prezent oarecare, fie el cel de mîine, în timp ce noblețea e tocmai ruperea oricărei legături cu vreo actualitate. Sînt două elemente egal de categorice, egal de exigente în orice act nobil. Pe de o parte, depășirea actualității, deci spiritul creator, pe de altă parte, indiferența totală la aprobare sau la dezaprobare. S-ar putea defini noblețea o creațiune fără intenția succesului social. Dar tocmai această insensibilitate la sancțiune arată sensul antibiologic al nobleței. Viața, categoria vitală e un sistem de acțiuni și reacțiuni : excitație și reflex, provocare și adaptare în raport cu mediul imediat. Nici un act în ordinea vieții nu rămîne fără răspuns. Orice gest adresat ambianței provoacă o modificare care reacționează la rîndul ei. Numai actul nobil e un act unilateral, fără ecou. El se satisface prin el însuși și, ca și opera de artă, e o finalitate fără scop. Dintre toate valorile etice, singura complet gratuită în determinismul ei e noblețea. De aici caracterul ei net avital. Dacă oamenii nobili nu s-ar prezenta într-o proporție redusă în sînul unei societăți, existența speței ar fi amenințată. Nu numai că oamenii nobili nu întăresc sănătatea speței, cum credea Nietzsche, dar ei o pot compromite. Căci cum ar putea reuși în lupta pentru viață un om care ignorează și disprețuiește prezentul și realitatea și căruia îi e indiferent succesul ? Ce ușor ar fi răpus de coaliția ipocriziei, a oportunității, a violenței, a utilizării tuturor mijloacelor posibile. Etosul nobleței fiind saltul peste realitate, legea ei constantă fiind depășirea perpetuă, fără oprire, urmează de aci caracterul ei revoluționar. Satisfacția și beatitudinea nu intră în deprinderile ei. Noblețea nu cunoaște echilibru și calm. Viziunile ei întrec în orice clipă datele imuabile, tendințele de liniște și calm. Coincizînd cu eroismul, virtutea nobilă umple istoria de răsunetul ei. Ea cere creațiune neîncetată de valori noi. Prin aceasta, ea se situează într-un caracter permanent opoziționist, într-o ipoteză de excepție, de contrazicere a ceea ce e curent și banal. Pusă față în față cu tendințele biologice ale adaptibilității, ea apare slabă și dezarmată. Cum însă în fiecare mulțime este un dor neistovit de reînnoire, prestigiul ei crește enorm și masele sfîrșesc prin a fi angajate în mersul lor spre mai bine. Astfel, ceea ce combate și disprețuiește noblețea e punctul de vedere conservator. Dar aristocrațiile sînt mai ales conservatoare. Denunțam mai sus confuzia între noblețe și aristocrație. *Aceste două noțiuni sînt, după cum se vede, nu numai diferite : ele sînt contradictorii.* Pînă la instalarea unei revoluții, o elită poate fi socotită ca nobilă, mai pe urmă însă, cînd năzuința inovatoare se transformă în nevoie de fixare, cînd principiile care altădată erau deschizătoare de noi zări au sfîrșit prin a se închista, a se scleroza, aristocrațiile neagă criteriul nobleței. Burghezia care a luptat în 1789 putea satisface acest criteriu. Monsieur Joseph Prudhomme de mai tîrziu pierduse de mult această calitate, fiindcă îi pierise orice gust de ascendență. Disprețuind funcțiile de adaptare, noblețea nu poate fi definită biologic. Ea luptă tocmai contra acestui punct de vedere. Ea nu poate fi definită nici social, fiindcă aristocrațiile se închid în formule imuabile de viață. Singurul sens al nobleței e cel revoluționar, cel eroic, adică cel etic. Ea se confundă cu legea progresului omenesc în neliniștea sa de veșnică îmbunătățire.

CONCLUZII

I. — *Materialism și spiritualism.* Ajunși la capătul acestor analize, e nevoie de a îndepărta anumite interpretări false, ce ar putea izvorî dintr-o considerare superficială a unora dintre concluziile acestei cărți.

În cartea sa asupra lui *L. Feuerbach*, F. Engels propune următorul criteriu pentru a clasifica pe materialiști și pe idealiști : „Acei care afirmă că spiritul există înaintea naturii și care, într-un fel sau altul, recunosc crearea lumii, compun tabăra idealiștilor. Acei care consideră natura ca un principiu fundamental se grupează în jurul diferitelor școli materialiste". În adevăr, o astfel de clasificație cuprinde stigmatul principal al tuturor controverselor între cele două tabere adverse [1]. În toate analizele noastre am considerat natura ca un principiu prim, deci ca un dat. Înaintea ei, cronologic, ca și gnoseologic, nu putem cunoaște nici o realitate. Ea e punctul de plecare unic în scrutarea oricărei esențe ori evoluții a firii. În lucrarea de față, am plecat de la primordialitatea naturii ca de la o axiomă, ca de la o indubitabilă premisă, acceptată ca sigură. Nici un dubiu metodologic în această privință.

Dar dacă admitem natura ca un antecedent primar, ca o cauză ultimă și dacă acceptăm după aceea ideea unei evoluții dialectice, urmează că transformării datelor naturale îi va urma o serie de rezultate care nu sînt

[1] G. Plekhanov, *Le matérialisme militant*, p. 65.

conținute integral în poziția primă. Orice evoluție sintetică presupune în natura rezultatului, a efectului, altceva, calitativ deosebit, decît se găsea în cauză. Altfel n-am avea de a face cu o evoluție, ci cu un raport de identitate, cu o imensă „petitio principii" cosmologică. Natura e la baza tuturor fenomenelor sufletești. Ea e substratul lor general. Dar multiplicitatea cauzelor pornite din sînul acestei naturi, interferența lor, modifică calitatea momentului dialectic ulterior. Chiar dacă simetria principiului „negația negației", indicat de Hegel și Marx ca fiind la baza oricărei dialectici, n-ar fi așa de absolută și dacă opoziția contrariilor n-ar opera așa de definitiv, nu e mai puțin adevărat că orice moment dialectic e, dacă nu contrariu, dar cel puțin complet deosebit decît cel care l-a precedat. Se cunoaște exemplul celebru citat de Engels: „Să luăm un grăunte de orz. Miliarde de asemenea grăunțe sînt măcinate, fierte ori fermentate și apoi consumate. Dar dacă un astfel de grăunte de orz întîlnește condiții normale, dacă cade pe un teren favorabil, el suportă sub acțiunea căldurii și a umidității o metamorfoză specială, anume el germinează. Grăuntele piere ca atare, el e negat. E înlocuit prin planta născută din el, care e negația grăuntelui. Dar care e cursul normal al vieții acestei plante? Ea crește, înflorește, e fecundată și la urmă produce iarăși grăunți de orz. Și de îndată ce acestea s-au copt, tulpina moare. Și ea la rîndul ei e negată. Rezultatul acestei negații a negației: avem din nou grăuntele de orz de la început, dar multiplicat de zece, de o sută de ori".[1] Și dacă adăugăm procedee de perfecționare a sămînței, după metodele unei agriculturi științifice, grăuntele, prin atîtea „negații ale negației", se va perfecționa la infinit.

Natura e primul germen. Prin atîtea opoziții ea creează o realitate extrem de complexă, pe care, în lipsă de alt nume, să o numim „psihicul" omenesc.

[1] Fr. Engels, *Anti-Dühring*.

Să examinăm toate argumentele aduse în nenumăratele manuale de filozofie din antichitate pînă azi. Vom fi surprinși de enorma doză de subtilitate, logică, de sofistica ingenioasă pentru a combate materialismul. În toate argumentele antimaterialiste, e totdeauna o pornire preconcepută, un „parti pris" pătimaș. Orice doctrină se poate discuta în Filozofie în mod senin, afară de cea materialistă. Respingerea lui se face cu o stranie nedreptate și cu o mare ingeniozitate de artificii cazuistice. Pentru ce? Pentru două motive. Mai întîi, pentru că materialismul e indiscutabil de domeniul evidenței. Ce experiență poate fi mai crucială decît încetarea oricărei funcțiuni psihice în urma unei lovituri care distruge somatic substanța nervoasă? E de ajuns o picătură în plus dintr-o secreție endocrină: adrenalină, tiroidină ori foliculină, pentru ca cel mai suav caracter să devie exact antipodul său. La evidență nu se poate răspunde decît sau cu subtilități infinite sau cu insulte diversioniste.

În al doilea rînd, materialismul e greu de suportat pentru firile slabe, ele avînd nevoie de a fi apărate prin iluzionisme comode ori trandafirii. Majorității oamenilor le e frică de consecințele ultime ale materialismului, care presupune ca implicată descompunerea materiei vii și deci acceptată ideea morții. Și oamenii se apără legîndu-și ochii.

Nu e mai puțin adevărat însă că în fața naturii neînsuflețite (ea însăși agitată de infinite vîrtejuri de mișcare condensată) se opune viața, iar vieții i se opune conștiința. Există o ierarhie dialectică de poziții specifice. A identifica natura inanimată din domeniul fizico-chimic cu sectorul biologic al vieții și acesta cu acela psihic al conștiinței înseamnă a face materialism primitiv, naiv și simplist. În ultimul moment al evoluției, în acela al vieții sufletești, toate celelalte domenii sînt prezente și totuși depășite. Aceleași și totuși altele:

„aufgehoben", după expresia lui Hegel. Într-un act sufletesc natura e conservată și totuși întrecută [1].

Natura nu poate fi deci decît un punct de plecare, ale cărei transformări și avatarii trebuiesc urmărite în diferite tentative de eliberare prin negațiuni și opoziții de la un domeniu la altul. A proceda altfel înseamnă a cădea în erorile materialismului naiv denunțat de Marx, materialismul grecesc sau acela al sec. al XVIII-lea, al lui Diderot ori La Mettrie. „Filozofia antică a fost un materialism primitiv și spontan: astfel alcătuită, ea era incapabilă de a lămuri raporturile gîndirii cu materia. Dar necesitatea de a limpezi aceste raporturi a dus la doctrine ca aceea a unui suflet separat de corp, apoi la afirmarea nemuririi sufletului, în fine, la monoteism. Vechiul materialism a fost astfel negat de către idealism. Dar în dezvoltarea ulterioară a filozofiei, idealismul a devenit greu de apărat și a fost negat de materialismul modern.

Acesta din urmă, care e negația negației, nu reprezintă simpla restaurare a materialismului antic. Fundamentelor acestuia, materialismul modern adaugă gîndirea filozofiei și a cunoașterii naturii în cursul unei evoluții de două mii de ani." [2] A indica cum, cu aceste cuceriri științifice și filozofice luate ca îndreptar, natura produce conștiința umană, după o serie de suspendări și deviații pe căi întortochiate, nu înseamnă a neglija punctul de vedere al naturii, ci a-l înfățișa în complexitatea lui.

Odată formată, desprinsă din mediul natural care a determinat-o, conștiința umană începe să reacționeze, luînd atitudini opoziționiste. Cu drept cuvînt scrie Plehanov: „Tot ce s-a spus pînă în prezent asupra pretinsului caracter unilateral al marxismului se datorește numai neputinței de a înțelege rolul pe care Marx și Engels îl rezervă acțiunii și reacțiunii reciproce între bază și suprastructură". F. Engels, în pomenita sa operă

[1] Fr. Engels, *op. cit.*, p. 215.
[2] *Ibidem.*

contra lui E. Dühring, arată că în timp ce într-o concepție metafizică cauza și efectul se opun într-o antiteză rigidă, din punct de vedere dialectic, „cauza și efectul sînt idei care nu prețuiesc ca atare decît aplicate unui caz special în legătură generală cu ansamblul universului; cauza și efectul (natura și omul) se confundă, se rezolvă în concepția de acțiune și reacțiune universală, în care cauzele și efectele sînt într-o continuă schimbare. Ceea ce ne apare, acum și aici, ca efect, devine aiurea și în alt moment cauză."

Aceasta n-are însă nimic comun cu credința într-o substanță spirituală separată, dacă nu preexistentă prefacerilor materiei.

II. — *Dat și construit.* După cum am văzut, nu se cunoaște bine cauza pentru care omul la un moment dat al evoluției sale a început să slăbească biologic. Față de puterea animală, organele au degenerat ca forță, ca acuitate, ca agilitate și ca specializare. Fiecare speță are o originalitate bine fixată din punct de vedere al apărării. La unele, ghearele, la altele, coarnele, la altele, otrava, supleța, tăria mușchilor, ori adresa reflexelor. La om, sînt reprezentate multe din aceste mijloace de apărare, însă în mod redus, de o capacitate scăzută, care îl face, biologic vorbind, o ființă mediocră. Avem de a face cu o speță hibridă și neisprăvită, un animal incomplet și necaracterizat. Natura nu s-a înscris în organismul lui prin instincte tari și precise. Organele sale nu s-au diferențiat în mod hotărît. Am văzut că von Bolk explică acest fenomen prin „Legea retardației". La animal, progresul se efectuează înăuntrul organismului prin achiziții de perfecționare a funcțiunii organelor. Omul a fost silit, tocmai prin slăbiciunea sa, să cîștige perfecționări în afară, utilizînd ca compensație instrumente. Securea de silex ori de bronz, utilizarea plutirii lemnelor pe apă sau descoperirea roții au fost întrebuințate ca să completeze insuficiența dinților ori a ghearelor, oboseala înotului sau

viteza alergatului. Astfel, animalul recurge la elemente date, prin ereditate de generații, de natură în corpul său, în timp ce omul e silit să construiască efemer numai în decursul vieții. A trebuit să se organizeze mai bine societatea, pentru ca acumularea valorilor tehnice să poată fi păstrată ca o comoară ce depășește viața insului și se transmite de la o generație la alta pe calea educației și a tradiției. Omul e obligat să neglijeze ori să refuze datul biologic și să-i opună arma sa supremă, creația tehnică. Toată istoria e o uriașă construcție alături sau contra naturii. Datul, pe care omul l-a găsit încă de la viața animală e instinctul ori reflexul în psihologie, anarhia sau patriarhalismul bucolic în viața socială, raportul de forță în etică, risipa în economic, copierea naturii în artă, gîndirea concretă în știință. Acestor îndărătnice reziduuri el le-a opus amînarea în funcție psihică, generalitatea în gîndire, coercițiunea în societate, transfigurarea în artă, acumularea în economie, răsturnarea raportului de forță în etică, eliminarea relativului din existență în religie.

Datul e echivalent cu haosul. Acesta e primar, nu e construit. Din el, omul a operat o optare. În fața infinității care e elementul presupus ca un substrat permanent în orice categorie logică — cantitatea, calitatea, modalitatea, cauzalitatea, finalitatea, spațiul, timpul, toate presupun infinitul —, s-a ales determinarea. În adevăr, tot ce e determinat e precizat, limitat și ca orice naștere presupune și un sfîrșit. A determina înseamnă a alege o singură posibilitate, adică a înăbuși restul. A construi înseamnă a afirma, a determina, adică a nega, a refuza restul. Tot sensul cosmologic și ontologic al existenței e cuprins între acești doi poli: infinit și obstacol. Nedeterminare ori oprire a ei, în forme caracterizate. Obstacolul e o construcție analitică. Din totul nebulos, oprim o anumită formă specială. Din toate științele, moralele, religiile, enumerate ca posibile, se alege, se dă conținut, adică se construiește una. Și pe urmă o alta în perindarea vremurilor. Ceea ce e sub aceste determinări spirituale ori tehnice e doar domnia posibilului, a infinitului. Acesta singur e dat, restul e construit de om.

Părăsind aceste interpretări ontologice, pe care le vom dezvolta într-o lucrare viitoare tratînd despre: „Obstacol și infinit", temă care va urmări procesul de inhibiție, în ordinea cosmică; revenind la om și la destinul său, va trebui să recunoaștem că dialectica datului și a construitului comportă multe reveniri sinuoase. Ca în orice proces dialectic, înregistrăm reveniri și regrese. Natura primară nu poate fi complet înăbușită. Ea izbucnește, țîșnește din comprimare, din închisoarea în care o ținem și, în anumite epoci istorice ori în anumite perioade din viața individului, ea se răzbună. Forme primitive, sălbatice irump în plină civilizație. Impulsivitatea, graba, raportul pur de forță, risipa, anarhia, sub formă de războaie, de violențe, de criminalitate, își fac apariția destul de des, desființînd cadrele creatoare ale construcțiilor raționale și pacifice. În viața individului, datorită degenerărilor patologice, surmenajului ori simplei nevoi de odihnă, se ivesc forme de inconștient, de regresiune mintală, care alternează cu opera conștiinței. Copilul, primitivul, alienatul ori psihopatul ne arată asemenea stări native ori regresiuni pînă la nivelul lor. Revenirile sînt însă mai mult ori mai puțin efemere, și civilizația își reia cursul, ceea ce înseamnă că procesul normal e acela al comprimării datului. Așadar tot ceea ce ne înconjoară: de la mașină la categorie logică, de la sentiment la economie, pînă la artă și religie, e numai construcție umană.

Se leagă de numele lui Kant o falsă problemă de cunoaștere, aceea a legăturii între subiect și obiect, necesară, după el și după idealiștii care l-au precedat, în orice proces de cunoaștere. Subiectul impune obiectului formele lui de cunoaștere fără de care acesta din urmă nu poate fi înțeles. Rămîne atunci, după concepția idea-

listă și după aceea criticistă a lui Kant, o porțiune de necunoscut, care scapă formelor de cunoaștere ale subiectului. E faimosul „lucru în sine", „numenul". Ceea ce prindem noi din realitate e numai aceea ce se strecoară prin filtrul categoriilor apriorice care ne dau contactul cu lumea exterioară. Urmează de aici un dualism imposibil de soluționat: acela al deformării de către subiect a conținutului obiectului. O opoziție între două serii de existențe care nu coincid decît în aspectul fenomenal al lumii. Rezumat numai la jocul logic al conceptelor, fără o viziune concret realistă a existenței, idealismul, ca și kantismul (în fond, tot un idealism corectat în cîteva amănunte), reușește să încurce problema cunoașterii punînd o falsă problemă.

Dacă plecăm de la punctul de vedere enunțat în această carte, că tot ce ne înconjoară, tot ceea ce ne preocupă și cu care operăm în viață nu e decît construcție, urmează logic că obiectul construit e creat după legile subiectului, că esența lor e una și aceeași

În natura obiectului, a lumii așa cum o văd prin construcție logică, științifică, filozofică, morală a omului, se găsesc aceleași legi ca și acelea care alcătuiesc structura mentală a subiectului.

Realitatea exterioară fiind opera construcției culturale a secolelor ce ne-au precedat, conține într-însa elemente identice cu acelea care formează alcătuirea noastră intelectuală. Lumea exterioară e făcută după chipul nostru. Trebuie să fie ceva rațional în lume dacă eu pot s-o pricep ca atare. Subiect și obiect se identifică, ele sînt unul și același lucru. Hegel spunea cu drept cuvînt: „tot ceea ce e real e rațional", adică neputînd cunoaște decît ceea ce am plăsmuit cu rațiunea mea, deci cu rațiunea culturii omenești de veacuri, ea trebuie să se identifice cu normele care constituie structura acesteia. Dacă n-ar fi nimic rațional în realitate și rațiunea n-ar fi decît opera mea subiectivă, eu n-aș putea pricepe după canoanele rațiunii această lume exterioară mie. Eroarea kantiană e o eroare de

perspectivă. Ea concepe omul în afară și departe de lume. Dar omul e *în* lume, e *implicit* în ea, se confundă cu ea fiindcă el a creat-o. Ce rămîne în afară de construcțiile mele mentale, ce rest nu poate fi cuprins de ele? Datele naturale? Dar nici acelea nu mai pot scăpa, fiindcă există în mine reziduuri de viață animală care n-au putut fi stîrpite și care ne dau măsura, criteriul de a înțelege și acest dat natural, anterior operei constructive a civilizației omenești, ca un ecou îndepărtat, dar totuși familiar stării mele actuale. Unitatea subiect-obiect e singura concluzie legitimă a oricărei probleme de cunoaștere. S-au făcut nenumărate glume subțiri, de către filozofii kantieni, asupra realismului naiv care consideră conștiința ca pe o oglindă în care se reflectează aidoma, nedeformată, lumea înconjurătoare. Dar evident că imaginea pe care o reflectează conștiința trebuie să fie exactă, deoarece și oglinda și lumea sînt făcute din același material și lucrează după aceleași legi.

Așadar, între lume și om e un raport de identitate, fiindcă nimic nu există din această lume care să nu fie construit de om. Ceea ce nu e construcție e natură, dar și aceasta e comprehensibilă, după cum am văzut, fiindcă rămîn în om resturi primitive care sînt apte de a fi înțelese. Mai rămîne totuși ceva care scapă facultăților de cunoaștere identice cu acelea de creație. Sistemul de gîndire, de morală, de artă sau de religie cu care operează acum omenirea e doar unul din toate cele posibile. Restul ne rămîn necunoscute. Ceea ce rămîne în afară de cunoașterea noastră, adevăratul „numen" e doar infinitul. Evident că finitul nu poate gîndi infinitul, dar aceasta nu mai prezintă nici un interes, sau prezintă doar o chinuitoare întrebare metafizică sau religioasă, la a cărei soluții pot concura mitologiile ori sistemele cosmogonice cu caracter de teodicee, adică exercițiile spirituale care pot neliniști anumite

suflete cu vocație mistică, dar care ies din problematica unei teorii a cunoașterii de caracter filozofic pozitiv.

Tot în cadrul opoziției dialectice „dat-construit", trebuie lămurită și *problema libertății*. Am văzut cum în lupta contra datului natural, omul opune propria sa creațiune. Prin aceasta el stingherește și complică arcanul de fier al determinimului universal. Filozofii discontinuiști de la Renouvier la Boutroux au arătat cum în fiecare grup de științe din tabloul de clasificare al acestora se introduce mereu un punct de vedere inedit, care scapă explicației din situația imediat anterioară. Matematica nu poate explica fenomenul propriu al științelor fizico-chimice, iar acestea nu pot explica integral pe acela al Biologiei, după cum aceasta din urmă e neputincioasă în a lămuri acel „proprium quid" al științelor psihice și sociale. Din toate cele ce au precedat, reiese că omul rezistă cauzalității naturale, se luptă spre a se smulge măcar dintr-o porțiune a determinismului biologic. E vorba aici de o tendință, de o sforțare. Reușește el complet în această prometeică bătălie ? Un răspuns afirmativ ar însemna să negăm realitățile imperioase și inevitabile ale organismului, să dovedim că impulsurile sexuale, foamea, dominația brutală, ori raportul de forță pot fi neglijate. Reușim, fără îndoială, să le refulăm, să le derivăm, ori să le întîrziem. Ele se răzbună însă și creează din cînd în cînd devastări pe care cu greu putem să le reparăm. Datul natural își cere drepturile, și în fața revendicărilor lui nu putem opune decît subterfugii mai mult ori mai puțin precare. E și aceasta o operă de eliberare relativă. Va reuși omul, dat fiind că tendința sa morală, aproape tot sensul său de a fi constă în această luptă, să le înăbușe din ce în ce mai mult ? Va urma atunci o eliberare din ce în ce mai mare față de natură. Va rămîne însă mai departe dependența față de propria sa construcție. Dacă față de cea dintîi, reușim să ne eliberăm în parte, față de propria noastră operă,

rămînem mai departe total legați. Putem scăpa parțial pornirilor naturii, dar sîntem totuși sclavii logicii, științei, moralei ori religiei pe care am creat-o. Adică sîntem sclavii noștri înșiși, ceea ce e tot un fel de libertate, noțiunea de robie implicînd un stăpîn străin. Valorile și legile cu care operăm sînt edictate și inventate de noi. Le acceptăm ca atare. E tot ce putem spera în această privință. Ca și în domeniul cunoașterii, ne întîlnim aici cu propria noastră producție. Și după cum acolo cunoașterea și realitatea se confundă, tot așa și aici stăpînul și sclavul sînt una și aceeași persoană.

În cartea sa *Anti-Dühring*, Engels afirmă undeva, despre producția socialistă, că „este săritura omenirii din imperiul necesității în acela al libertății". Această frază a dat multă bătaie de cap tuturor interpreților. S-a pus întrebarea dacă Engels, părăsind calea determinismului științific, a aderat la doctrina libertății integrale formulată în *Critica rațiunii practice*.

Este evident că nu poate fi vorba în cele afirmate mai sus de un sens kantian al libertății. În altă parte din aceeași lucrare, Engels scrie : „Nu în independența visată față de legile naturii stă libertatea, ci în cunoașterea acestor legi și prin aceasta în căpătarea posibilității de a la planifica la anumite scopuri precise". Hegel mai înainte spusese : necesitatea nu e oarbă, decît într-atît întrucît nu e înțeleasă. A pricepe că nu ești independent și anume pentru ce înseamnă deja a fi liber. Nu există dezrobire posibilă față de legile naturii. Dar se poate obține prin cunoașterea lor o domesticire, o supunere la planurile noastre. Libertatea voinței omenești constă în a se decide în deplină cunoaștere de cauză. Realizarea unui plan conștient înseamnă libertatea.

Libertatea înseamnă posibilitate de alegere dintr-un complex mai mare de determinanți, analizați în deplină

luciditate. Conștiința facilitează o anumită alegere. Nu în sensul *absolut* al unei autodeterminări capricioase și absurde, ci în sens relativ al comparării, prin oprire a impulsiei directe, a tuturor motivelor. Comprehensiunea dependenței înseamnă libertate. Urmărirea unui plan preconceput înseamnă suspendarea determinismului simplist și nemijlocit, înseamnă, dacă nu contrazicerea totală a legilor naturale, dar o anumită ezitare în fața lor pentru o optare mai bună în raport cu calitatea motivelor. În orice caz, aceasta înseamnă o eliberare de anarhie, de haos, de hazard și de ignoranță. Nimeni nu poate fi liber față de oricine. Dar alegerea *benevolă* a unei discipline, din convingere, din optare, sau chiar dintr-un interes înțeles, înseamnă totuși libertate. Un om poate fi supus celor mai tiranice ordine. Dacă el le acceptă, nu poate fi vorba de sclavie. Cel care primește rigoarea unei influențe cu plăcere nu se poate numi rob.

„Libertatea, scrie Engels, constă deci în această suveranitate asupra noastră, ca și asupra lumii exterioare, fundată pe cunoașterea legilor necesare ale naturii. Ea e în mod necesar un produs al evoluției istorice. Primii oameni care se diferențiau de regnul animal erau, în orice punct important, tot așa de puțin liberi ca și animalele înseși. Dar orice progres în civilizație a fost un pas către libertate. În pragul istoriei umane se găsește descoperirea transformării energiei mecanice în căldură, în producerea focului prin frecare. La capătul evoluției găsim invers, transformarea căldurii în mișcare mecanică : descoperirea mașinii cu aburi. Și cu toată gigantica evoluție liberatoare pe care mașina cu aburi a săvîrșit-o în lumea socială... e totuși sigur că descoperirea focului prin frecare o întrece în acțiune liberatoare exercitată asupra lumii. Căci această descoperire a dat omului pentru prima oară dominația asupra unei forțe a naturii și prin aceasta a separat definitiv pe om de regnul animal." [1] Astfel, eliberarea omului de natură e o operă a dezvoltării intelectuale. A înțelege pentru ce nu ești liber înseamnă deja a fi liber. Libertatea nu poate avea decît un sens rațional.

Concepției pasive pe care Feuerbach o avea despre om, Marx îi opune o alta, activă : modificările întîmplate în om sînt nu numai rezultatul acțiunii naturii asupra lui, ci și al acțiunii omului asupra naturii. Transformînd natura, el transformă și condițiile existenței sale și se transformă și pe sine. De aceea, în tezele sale asupra lui Feuerbach, Marx a protestat contra vechiului materialism după care omul e produsul împrejurărilor și al educației, amintind că „împrejurările sînt modificate tocmai de oameni și că educatorul însuși trebuie educat".

III. — *Omul și dimensiunea timpului.* Spațiul e domeniul animalelor. Ele sînt migratoare prin excelență. Prea puține specie sînt atașate unui anumit loc. Chiar și acestea trec la transhumanță atunci cînd resursele locale se istovesc. Jungla, savana, stepa sînt străbătute în lung și în lat de cîrduri și stoluri. Păsările părăsesc iarna terenurile reci, emigrează către ținuturi calde și revin apoi în primăvară. Coloniile de pești parcurg mii de kilometri. Simțul orientației cu ajutorul canalelor semi-circulare sau cu acela al mirosului e deosebit de dezvoltat la toate animalele. Păsări lăsate în mijlocul oceanului, la sute de kilometri de țărm, se întorc cu precizie de acolo de unde au plecat. Toate dimensiunile spațiale : lungimea, lățimea, adîncimea sau distanța, sînt apreciate cu mare dezinvoltură de animal.

În schimb, în ce privește orientarea în timp, animalul e aproape infirm. Aprecierea duratei e foarte slabă, deosebirea între trecut și prezent e șovăielnică, și e

[1] F. Engels, *op. cit.*, p. 171.

aproape sigur că dimensiunea viitorului e necunoscută animalelor. Animalul trăiește simultan în prezent.

Chiar pentru om, conduita temporală e o achiziție recentă. Totuși, memoria la el e mult mai dezvoltată decît la celelalte animale și simțul trecutului la fel. Imaginația poate specula asupra viitorului. Timpul nu e reversibil, pe cînd spațiul este.

Cu toate acestea, timpul, în toate perspectivele lui, e cu siguranță o inovație umană. Omul se poate mișca în toate coordonatele lui, îl poate utiliza practic prin măsurători precise : calendar, ceasornic etc., și îl poate gîndi abstract și omogen în mod teoretic. Omul se mișcă cu suplețe și abilitate în timp. Conduitele sale de adaptare la mediu se desfășoară, sînt seriate succesiv, așezate una după alta în durată. În orice comportare, el va avea în vedere experiența trecutului și va socoti mereu pronosticurile viitorului. În fața acestuia în special el va aplica fără excepție anumite temporizări. Considerarea exclusivă a prezentului exprimată prin actul impulsiv, adică adaptarea instantanee e, la om, un simplu reziduu al vieții psihice animalice. Astfel, conduita umană va alege ca răspuns la incitările mediului exterior una din aceste trei operații de reducere a scurgerii temporale : ezitarea, amînarea, inhibiția, adică refularea totală. Toate trei sînt refuzuri de a accepta prezentul, sînt diversiuni de ordin temporal pentru a nu lua în considerare imperativele urgente ale clipei. Toate presupun o experiență care vine din trecut și care exprimă prudență, îngrijorare față de viitor.

Ezitarea iese din slăbiciunea organică a omului. Animalul puternic înzestrat cu instincte și organe se declanșează plin de încredere în sine în mod automat. Neavînd, după cum am văzut, nici o specializare precisă de ordin nervos, omul acționează timorat, plin de nesiguranță.

Amînarea presupune lipsa unei soluții la o problemă actuală. *Omul e un animal cunctator.* Acolo unde nu găsește imediat rezolvarea satisfăcătoare a unei probleme, el o lasă în sarcina timpului, adică a viitorului, sperînd o conjunctură mai bună. Dintr-o slăbiciune el obține, astfel, un avantaj. Cîte dificultăți nu se rezolvă de la sine prin trecerea timpului.

Dacă nici ezitarea, care e o scurtă suspendare a scurgerii duratei, dacă nici amînarea, care e perspectiva soluționării mai bune a unei dificultăți în viitor, nu-l pot satisface, omul pășește la suprimarea tendințelor prin *inhibiție.* Aceasta înseamnă suprimarea totală, fără nici o așteptare, a ceea ce se cere satisfăcut în mod impetuos și imediat. Ea ne apare ca o frică față de ceea ce e definitiv, de ceea ce e prea puternic, rezistența la sclavia unui singur factor. Orice inhibiție presupune o înăbușire a unei tendințe. Totdeauna ea înseamnă o *renunțare.* E o eliberare față de chemările plăcerii. De aceea, refularea implică în orice caz un anumit aspect ascetic. E ca un fel de presentiment, cu o viziune rapidă a inconvenientelor, a pericolelor unei anumite ipoteze. E o renunțare anticipativă la o satisfacție aparentă, care ascunde mari dezavantaje. Refularea e conștiința unui obstacol. Dar în timp ce animalul nu cunoaște decît piedici exterioare, omul e capabil de *autoobstacole*, pe care singur și le oferă. El singur poate opri fascinația prezentului, oferit în jertfă perspectivelor viitorului. Omul, conservator în trecut ori utopic în viitor, e în orice caz un mare *distrugător de prezent.* Omul își alege de obicei o comportare care oscilează între regret și speranțe. Trecutul și viitorul, îndărătnicia rutinară sau viziunea progresistă sînt dimensiunile temporale favorite. El lasă animalului bucuros savoarea oarbă a prezentului.

IV. — *Pesimism și optimism.* La prima vedere, concluziile noastre pot apărea clar deprimante. Dacă e

adevărat că mersul civilizației parcurge o curbă de înăbușire a pornirilor naturale, urmează că progresele conștiinței vor duce la o anihilare a vieții, la o artificializare a impetuozității primare, și prin urmare, încetul cu încetul, la o degenerare progresivă a vitalității omenești. Orice inhibiție prelungită se exercită în dauna vieții, duce la atrofiere. Ne așteaptă astfel un viitor anemic de cloroză biologică, o înlocuire a năvalnicului impuls nativ printr-o viață debilă de seră, în care natura omenească se va prăpădi încetul cu încetul. Schopenhauer e primul filozof care a constatat și chiar recomandat acest lucru. Se știe că pentru el toate fenomenele universului sînt aspecte și modalități ale unei îndărătnice voințe care dorește să trăiască și să se afirme în corpurile neînsuflețite, în plantă, în animal și în om. Puterea ei stă în iluzionismul pe care îl creează. Creșterea puterii de reprezentare și înțelegere dizolvă însă, la un anumit grad de înțelepciune, deșartele iluzii și înțelege vanitatea lor. Astfel, ajungînd să se cunoască pe ea însăși, după ce s-a afirmat, ea ajunge să se nege. Înțeleptul, omul de conștiință nu mai e copleșit de violența voinței de a trăi. El se desprinde de ea prin castitate, prin ascetism, prin renunțare și reușește să paralizeze cursele pe care i le întinde voința de a trăi [1].

Judecînd astfel, Schopenhauer se făcea ecoul unei probleme pe care o inventase mai ales sec. al XIX-lea, aceea a *conflictului între viață și conștiință.* Veacul trecut a fost una dintre cele mai creatoare epoci ale omenirii. Invențiile tehnice, revoluția industrială au smuls pe om din inerția tradiției. Religia, care era pînă atunci panaceul universal al suferințelor omenești, și-a pierdut prestigiul. Raționalismul, fără să poată da răspuns tuturor întrebărilor, a reușit să dea multe speranțe. Rupt de contactul cu divinitatea, omul și-a îngăduit toate criticile și a supus toate dogmele unui liber examen. A urmat o anumită grandomanie a individului, care separat, prin libertățile care i se acordau, și de colectivitate și de vechea lui credință religioasă, a rămas singur cu tulburătoarele probleme ale conștiinței. S-a creat atunci în suflete un dezechilibru vecin cu neurastenia. Romanticii au vorbit mereu de „răul secolului" și de inanitatea vieții, de singurătatea omului. După cum se știe, sinuciderea directă de tip Werther, ori aceea indirectă prin intoxicație cu alcool, ca la Musset, Edg. Poe sau Gérard de Nerval, a fost starea oarecum firească a acestei trecătoare dezadaptări. Individualismul crease o stare de adîncă tristețe. Individul eliberat de religie, lăsat față în față cu conștiința sa, s-a paralizat într-o criză de neputință. Scrutarea critică a conștiinței părea că anihilează pornirea irațională a vieții. Pe de altă parte, răspîndirea din în ce mai amplă a industrialismului, a constructivismului tehnic, îndepărtarea de contactul cu natura, viața urbană artificializase viața. De aici, o ignorare, dacă nu un dispreț pentru ceea ce era frust, primitiv, impetuos. Gustul pentru natură, așa de frecvent la sfîrșitul sec. al XVIII-lea, pierise cu totul. În secolul trecut, s-a creat solitudinea urbană. Conștiința și rațiunea deveneau centrul tuturor speranțelor de ameliorare a suferințelor omenești. Firește însă, viața își cerea și ea drepturile și nu se lăsa înăbușită. De aici, un conflict între instinctul de cunoaștere și instinctul vital, unul creator de luciditate, celălalt creator de ficțiune și iluzie. Viața care amăgește și corupe prin seducțiuni false, pe de o parte, conștiința care risipește negurile și ipocriziile și caută adevărul oricît de dezolant ar fi el, pe de alta. Schopenhauer e primul exponent al acestui mod de a gîndi. Mai aproape de noi, alți gînditori contemporani au luat atitudini similare. Am analizat în altă parte a acestui volum concepția lui

[1] A. Schopenhauer, *Le monde comme représentation et volonté,* vol. I, p. 283, 396 și urm.

Max Scheler. După el, omul se desprinde de mediu, se opune lui, anihilează, ca budistul, viața din el prin progresul „spiritului" (Geist). Concluzia e net pesimistă. Acela care a dat însă o expresie mai radicală acestui mod de a vedea e L. Klages.

În voluminoasa sa operă *Spiritul ca opozant al sufletului,* el arată că, pe de o parte, procesul vieții e inconștient, iar pe de alta, că orice proces de conștiință tulbură cursul impetuos al vieții[1]. Spiritul (conștiința) raportează totul la eu. Ea sterilizează actul cunoașterii printr-un fel de egoism special. Tendința ei e nimicirea. Ea constituie un „Nimic pozitiv", golind cunoașterea de orice conținut concret și practic, suprimînd realitatea, spațiul și timpul. Conștiința înlocuiește percepțiile trăite cu stări neutre, abstracte. Realitatea sufletului e după Klages, ca și după Schopenhauer ori Nietzsche, voința. Dar conștiința distruge tocmai veleitățile oarbe de trăire ale acesteia. Obținem, în schimbul unor percepții indicatoare pentru necesitatea vitală, concepte indiferente pentru o gîndire abstractă și logocentrică. Această artificializare suprimă progresiv orice interes vital. Omul e menit să ajungă o ființă fără afecte și deci fără viață, o ființă degenerată și mecanică ori un extatic de tip oriental.

Funcțiunea de oprire, de inhibiție a psihismului uman nu ni se pare a duce la aceste consecințe pesimiste. *Din contra, putem ușor constata că fenomenul inhibitiv aplicat vieții nu constituie o deprimare, ci un stimulent.* Orice obstacol e o provocare care mobilizează într-un organism alarmat, cuprins de panică, mult mai multe resurse, mai multe izvoare de energie decît o cale netedă, lipsită de dificultăți. Oprirea constituie în ordinea vitală excitantul principal. Pomicultorii știu că atunci cînd vor să întinerească un pom îi taie cea mai

[1] L. Klages, *op. cit.*, vol. I, p. 237, 238.

mare parte din crengi. Atunci, din trunchiul principal țîșnesc peste tot mlădițe tinere. Procesul de cicatrizare a unei tăieturi, a unei răni prezintă un mecanism de proliferare celulară cu mult mai abundentă decît înmulțirea obișnuită a celulelor. Cîteodată, o asemenea cicatrice se transformă prin excesul de proliferare într-un cancer : într-atît provocarea la vindecare poate crea excese de reacțiuni vitale. Dificultățile de adaptare în medii geografice aspre creează aptitudini mult mai viguroase, popoare mult mai viteze. E cazul omului de nord, în luptă permanentă cu o natură lipsită de clemență, comparat cu omul de sud, alintat de generozitățile ei.

Ceea ce e adevărat, din acest punct de vedere, în domeniul biologic e valabil și în acel *psihologic.* Repetiția unui excitant suprimă senzația. După cîteva minute, nu mai auzim tic-tacul unui ceasornic, nu mai simțim o ușoară și identică atingere tactilă, nu mai vedem aceeași culoare. Pentru ca senzația să reapară, trebuie o schimbare, o oprire a aceluiași stimulent, adică un fenomen de contrast. În capitolul afectiv, orice sentiment repetat se tocește. Ne trebuiesc ciocniri de emoții diferite, puternice. Un lucru obținut ușor nu ne mai place. Dificultatea creează valoare și în ordinea psihică și în cea economică. Întregul proces axiologic al genezei valorilor e bazat pe ideea de obstacol. În morală e mereu valabilă vechea deviză : „L'adversité fait l'homme". Persecuția, sărăcia au creat totdeauna mai multe caractere, mai multe acte de eroism decît confortul și comoditatea. De asemeni în artă facilitatea, ușurința au nimicit nenumărate talente. Din contra, expresia dificilă, laborioasă a născut adeseori adevăratele genii. Satisfacția curentă, ușurința realizării și a cuceririi duce la marasmul biologic și psihic care se cheamă plictiseala, acea teribilă stagnare morbidă a organismelor și a psihismelor de care s-au plîns cu atîta oroare romanticii, de la Baudelaire și Musset la Sören Kierkegaard. Există o mișcare dialectică între puțin și mult. Plictiseala e o saturație a abundenței, a reușitei ușoare,

a lipsei de obstacole, a contactului cu suficienţa, cu succesul, cu perfecţiunea. Insuficienţa şi piedica, obstacolul şi înfrînarea dau strigătul de alarmă. Atunci se dezlănţuie în organism o stare de panică, care adună din motive de apărare o tensiune ce întrece cu mult dimensiunea pericolului.

Un act de apărare se efectuează totdeauna printr-o exagerare în mijloacele acumulate în vederea luptei. Puterile concentrate întrec cu mult ameninţarea. Sistemul defensiv e larg risipitor în această privinţă. El socoteşte după ipoteza cea mai gravă şi pregăteşte reacţiuni cu mult mai viguroase decît gravitatea ameninţării. Funcţia de apărare e totdeauna crescută. Tot aşa se întîmplă şi cu funcţiunea compensaţiei. O deficienţă, un atac care paralizează un organism sau o funcţiune solidarizează contra lor într-o alianţă mai puternică alte organe şi alte funcţiuni.

Dacă examinăm, din acest punct de vedere, sensul istoriei omeneşti, ne dăm uşor seama că progresul e datorit dificultăţilor şi opoziţiilor. Dificultăţile creează marile elanuri. Apariţia raţiunii şi a conştiinţei se datoreşte amînării, inhibiţiei sau piedicilor pe care aceste funcţiuni le introduc în psihismul automat şi impulsiv al omului primitiv. Nu numai că aceste forme sufleteşti superioare nu ofilesc şi nu degenerează forţa psihică, dar ele constituiesc permanente tonice către creaţie şi progres. Orice zăgaz care se găseşte pe traiectoria unei energii în desfăşurare îi măreşte puterea şi reacţiunea, prin acumulare şi mobilizare. Aptitudinea opoziţionistă a omului în raport cu mediul, ruperea de tendinţele automate primitive, desprinderea de poruncile biologice au făcut posibilă construcţia umană în toate domeniile. De aceea, omul a putut deveni un organism *deschis*, capabil de neîncetată perfectibilitate, de continuu progres. Pentru el nu există imposibil. Toate inovaţiile artistice, morale, ştiinţifice par la început absurde, ridicole, penibile. Cu încetul însă se încetăţenesc. Omul are oroare naturală şi instinctivă pentru noutate. Lăsat la dispoziţia pornirilor sale naturale,

el ar fi rămas ca şi primitivii Australiei, milenii în aceeaşi stare de amorţire. El a fost silit însă să aibă preferinţa eroică, care întreţine căutarea, nemulţumirea faţă de ceea ce pare bun astăzi, dar care va deveni insuficient mîine. A nu fi mulţumit, a renunţa la tihna care ţi-o dă putinţa de a trăi liniştit, conservator, idilic, comod, asigurat, pare absurd, şi totuşi aici, în această fecundă demenţă, stă tot progresul omenirii. De aici acea ură şi ranchiună socială contra tuturor mucenicilor noutăţii şi schimbării. Progresul e dizolvarea treptată a imposibilului în porţiuni succesive, e, cu alte cuvinte, realizarea absurdului. A te măsura cu greutatea invincibilă de azi, a căuta să treci prin curaj inconştient peste toate piedicile e considerat de multe ori ca o nebunie. Şi totuşi, numai prin astfel de nebunii se fecundează viitorul.

Multe din aceste temerităţi par la început gratuite, adică lipsite de folos şi de eficacitate. Expediţii la poluri, trecerea oceanelor în barcă ori în aeroplan, acţiuni fără scop, cîţi le-au considerat simple acte de nebuni! Dar autorii lor, fascinaţi de propriul lor sacrificiu, le cunoşteau instinctiv un rost. Căci numai dificultatea dă tăria.

Probabil făcînd aluzie la aceste tentative, al căror rost nu se vede de la început, la această nebunie sublimă a tuturor curajurilor fără utilitate, Goethe a spus: „Gloria ta constă în a nu reuşi". „Căutările nebuneşti sînt rude cu descoperirile neprevăzute. Rolul inexistenţei există; funcţiunea imaginarului e reală, şi logica pură ne învaţă *că falsul implică adevăratul*. Se pare deci că istoria spiritului se poate rezuma în aceşti termeni: «*Spiritul e absurd prin ceea ce caută, e mare prin ceea ce găseşte*»"[1] Toate visurile şi utopiile noastre îşi au realitatea lor. „A căuta să influenţăm pe alţii de la distanţă, a fabrica aurul, a transmuta metalele, a ne deplasa în mediuri interzise speţei noastre, a vizita astrele, a realiza mişcarea perpetuă şi mai ştiu

[1] Paul Valéry, *Variété* în *Oeuvres* (Tome I), Bibliothèque de la Pléiade, p. 862 (n. ed.).



eu ce: facem atîtea visuri încît lista lor se poate oricît lungi. Dar ansamblul acestor vise formează un straniu *program*, a cărui urmărire e legată de însăși istoria oamenilor...

Tot ce numim *civilizație, progres, știință, artă, cultură*... se raportă la această producție extraordinară și depinde de ea în mod direct. Putem spune că toate aceste visuri se leagă de condițiile date existenței noastre finite. *Sîntem o speță zoologică care tinde prin ea însăși să varieze domeniul său de existență* și s-ar putea forma o tablă, o clasificație sistematică a visurilor noastre, considerînd pe fiecare din ele ca îndreptat contra uneia din condițiile esențiale ale vieții noastre. Există visuri contra gravitării, visuri contra legilor mișcării. Sînt altele contra spațiului și contra duratei. Darul ubicuității, al profeției, „apa de Jouvence" au fost visate și mai sînt încă și azi sub nume științifice.

Există visuri contra principiului lui Mayer, și altele contra legii lui Carnot. Sînt altele contra legilor fiziologice și altele contra datelor și facultăților etnice: egalitatea raselor, pacea eternă și universală sînt dintre acestea... Vreau să spun că omul este în mod necesar și fără încetare *opus la ceea ce este* prin grija *a ceea ce nu există* și că face să se nască cu greutate sau cu geniu ceea ce trebuie, pentru ca să dea visurilor sale puterea și precizia realității, și pe de altă parte, pentru a impune acestei realități alterările veșnice care o apropie de visurile sale. Celelalte viețuitoare nu sînt împinse și transformate decît prin mediul exterior. Ele se adaptează, adică se deformează ca să-și conserve caracterele lor esențiale și astfel se mențin în echilibru cu starea mediului lor. Ele n-au obiceiul, după cîte știu, a părăsi, de exemplu, fără motiv sau obligații, sau fără o necesitate exterioară clima la care s-au deprins. Ele caută binele în mod orb; dar nu simt înțepătura acestui *mai bine*, care e dușmanul binelui și care ne invită să înfruntăm răul.

Dar omul conține în el însuși ceea ce îi trebuie ca să se nemulțumească de ceea ce îl mulțumea. El nu formează un *sistem închis* de trebuințe, de satisfacții, de nevoi... De îndată ce corpul și foamea sînt astîmpărate, în adîncul său ceva se agită, îl chinuiește, îl iluminează, îl comandă, îl înțeapă, îl conduce în mod secret."[1] Ce mornă și ce tristă ar fi existența fără aceste perspective de utopie! Ele singure dau preț vieții. Adesea omul își provoacă singur piedică și dificultăți pentru a sări peste banalul cotidian, care adoarme și tîmpește. Ca să se dezvolte, viața se cere contrazisă: orice elan e depășirea unui obstacol.

[1] Paul Valéry, *Variété*, p. 129. Citatele sînt extrase din textul *La Crise de l'Esprit*, cuprins în *Essais quasi politiques*, din *Variété*, *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1003 și 1001-1002 (n.ed.).

CUPRINS



Lector : MARIA SIMIONESCU
Tehnoredactor : POMPILIU STATNAI

Apărut 1972. Tiraj 3630 ex. broșate. Hîrtie tipar înalt A de 63 g/m², Format 540×840/16. Coli ed. 18,21. Coli tipar 21,5. A. nr. 30600/1971. C.Z. pentru bibliotecile mari și mici 859–0.



Tiparul executat sub comanda nr. 1/94 la
Intreprinderea Poligrafică
„13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89–97
București,
Republica Socialistă România.